

СВЕТ
ДХАРМЫ

*Антология традиционной
индийской философии*



СВЕТ ДХАРМЫ

*Антология
традиционной индийской
философии*



ACADEMIA





ACADEMIA

СВЕТ ДХАРМЫ

*Антология
традиционной индийской
философии*

УДК 2
ББК 86.3
С 20

12+

Издание не рекомендуется детям младше 12 лет.

Составление, вступительная статья
и общая редакция С. В. Пахомова

С 20 Свет дхармы: Антология традиционной индийской философии / [сост., вступ. ст., общ. ред. С. В. Пахомова]. — СПб. : ЗАО «Торгово-издательский дом «Амфора», 2013. — 576 с. ISBN 978-5-367-02823-2 (ЗАО «Торгово-издательский дом «Амфора») ISBN 978-5-4357-0221-7 (ООО «Петроглиф»)

В настоящее издание вошли переводы текстов, созданных представителями различных направлений традиционной индийской философии.

УДК 2
ББК 86.3

Научное издание

СВЕТ ДХАРМЫ

Антология традиционной индийской философии

Ответственный редактор *Т. Уварова*. Художественный редактор *И. Лицук*
Технический редактор *Т. Харитоновна*. Корректоры *О. Антонова, А. Борисенкова*
Верстка *М. Залиева*

Подписано в печать 06.05.2013. Формат издания 84×108 $\frac{1}{32}$. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,24. Тираж 3000 экз. Заказ №3233

ЗАО «Торгово-издательский дом «Амфора».
197110, Санкт-Петербург, наб. Адмирала Лазарева, д. 20, литера А.
www.amphora.ru, e-mail: secret@amphora.ru

ООО «Петроглиф».
191002, Санкт-Петербург, ул. Достоевского, д. 22, литера А, помещение 1-Н.

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-367-02823-2
(ЗАО «Торгово-издательский дом «Амфора»)
ISBN 978-5-4357-0221-7
(ООО «Петроглиф»)

© Пахомов С. В., составление,
вступительная статья, 2013
© Оформление.
ЗАО «Торгово-издательский дом
«Амфора», 2013

ВВЕДЕНИЕ

Философия — уникальный системообразующий фактор индийской цивилизации.

Д. Б. Зильберман

В настоящее издание вошли переводы текстов, созданных представителями различных направлений традиционной индийской философии. Что же являет собой индийская философская мысль?

Санскрит, классический язык индийской учености, не располагает словом, с абсолютной точностью передающим смысл греческого термина «философия». Отсутствуют соответствующие слова и в других индийских языках. Доведение этого обстоятельства до своего предела оборачивается абсурдом: тогда оказывается, будто в Индии вообще нет своей, исконной, философии¹ — если под философией, как это и было в Европе со времен Сократа, понимать некую возвышенную, абстрактную дисциплину, занятую исключительно поисками интеллектуального созерцания «истины как таковой» и тесно смыкающуюся с естественно-научным знанием. В подобной дисциплине логическое, систематическое теоретизирование, рациональное прояснение загадок Вселенной, социальных, этических, языковых и других вопросов значимо само по себе; оно старается абстрагироваться от практических аспектов и формулируется как автономная и при этом «научная» жизненная цель.

¹ Собственно, в современной западной, да и в отечественной, историко-философской мысли нередко можно встретить утверждение, будто философия — продукт лишь западной культурной традиции, который не обнаруживается более нигде, в том числе и в Индии.

Действительно, такое предельно абстрагированное, «чистое» знание редко встречало дружественный прием в духовной культуре Индии. Не то чтобы оно отрицалось в принципе; дело скорее в том, что стремление к интеллектуальному созерцанию истины традиционно считалось лишь частью духовной деятельности индийского мыслителя, его работы над самим собой — если вообще принималось во внимание. Кроме того, предполагалось, что оно распространяется только на те уровни и области реального мира, которые доступны пониманию человека и освоению им в ходе обычной житейской практики.

Тем не менее если мы расширим несколько зауженный (применительно к Индии) ракурс трактовки термина «философия» и включим в него духовно-практическое, сотериологическое измерение, то обнаружим в Индии философию и при отсутствии прямого европейского аналога. Одним из наиболее близких к термину «философия» санскритских слов является *даршана*. Это слово происходит от глагольного корня *дриш* (*drś*) — «видеть, созерцать, наблюдать». Таким образом, даршана есть «узрение, созерцание [сути вещей]», напоминая греческое слово *теория*, в этимологическом смысле «созерцание». Но индийская философия всегда рассматривала даршану не как строго теоретическую дисциплину, а как полезный практический инструмент достижения высшей, конечной цели человеческой жизни. Этой целью является духовное освобождение — *мокиша*, *кайвалья*, *нирвана* — от круговорота перерождений или перевоплощений (*сансара*). Философия предназначена для очищения индивидуального сознания от неверных суждений, для прояснения его внутренней деятельности, объяснения путей избавления от страдания и приобщения к высшей реальности. Индийского мыслителя привлекает не столько незаинтересованное любование истиной или тщательное описание объектов внешнего мира, сколько внутренний опыт инди-

вида и особенно его преобразование, сравнимое с алхимической трансформацией¹. Другими словами, индийский философ познаёт истину не ради нее самой, а ради тех духовных благ, которые она ему открывает². Подвергая сомнению ценность окружающего изменчивого мира, он ищет пути для укоренения в незыблемой реальности. Онтологический пессимизм коррелирует здесь с сотериологическим оптимизмом³. Спиритуальный импульс позволяет мыслителю не уклоняться в голые рассудочные схемы, но сверять свои интеллектуальные построения с духовно-практическим пребыванием в том образе жизни, к которому последовательно приводит сам способ его мышления⁴. Индийские философские системы могли во многом не соглашаться друг с другом, но относительно базовых основ — неудовлетворенности текущим положением вещей и необходимости искать выход к более качественному, духовному существованию — они друг с другом сходились.

Впрочем, «даршана» — это не родовое обозначение всей индийской философии. Даршана — это всегда конкретная философская школа. Традиционная индийская философия является совокупностью отдельных даршан (и не

¹ См.: Zimmer H. *Philosophies of India*. London, 1953. P. 3–4.

² «Цель философской мудрости — не в простом удовлетворении интеллектуальной любознательности, а главным образом в ведении просвещенной жизни, руководствуясь дальновидностью, предвидением, глубокой проницательностью» (*Чаттерджи С., Дамта Д.* Индийская философия / Пер. с англ. М., 1994. С. 26). См. также: *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. М., 1995. С. 360; *Hiriyanna M.* *Outlines of Indian Philosophy*. London, 1956. P. 18, 24; *Dasgupta S. N.* *A History of Indian Philosophy*. In 5 vols. Vol. I. Cambridge, 1951. P. 71.

³ Немаловажно отметить, что «пессимизм», в котором часто упрекают индийскую мысль, обращен к окружающей мыслителя изначальной данности, тогда как оптимистические настроения связаны с заданностью, т. е. с конечной целью пути, выводящего из этой данности или изменяющего первоначальный взгляд на нее. Ср.: *Чаттерджи С., Дамта Д.* Указ. соч. С. 27; *Dasgupta S.* *Op. cit.* Vol. I. P. 77.

⁴ Ср.: «Философия в Индии носит преимущественно спиритуалистический характер» (*Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т. / Пер. с англ. М., 1993. Т. 1. С. 14). См. также: *Чаттерджи С., Дамта Д.* Указ. соч. С. 28.

только даршан) как различных методов мышления, способствующих в конечном счете узрению индивидом высшей истины и обретению им лучшей жизни на основе этого узрения. У каждой из даршан своя историческая судьба, свои философские «технологии», свои локальные задачи, решаемые на пути обретения полноты духовной независимости.

Следует заметить, что термин «даршана» в традиционной индийской систематике применяется в основном для обозначения так называемых «ортодоксальных» школ мысли, то есть тех школ, которые признавали священный авторитет таких древних произведений, как веды (а также генетически связанные с ними *упанишады*). Однако и «неортодоксальные» направления — локаята (см. далее), буддийские, джайнские школы — также могли именоваться даршанами, о чем свидетельствует, в частности, факт включения их в состав «Собрания всех даршан» («Сарвадаршана-санграха») известного мыслителя XIV в. Мадхавы.

Несмотря на существенные различия между конкретными даршанами (что будет уточняться в ходе нашего дальнейшего изложения), есть и ряд общих для них формальных признаков, позволяющих рассматривать даршану как особый тип индийской культуры. К их числу относится наличие «корневого» текста, приписываемого тому или иному легендарному мудрецу. Подобный текст составлялся обычно в таком специфическом жанре литературы, как *сутра*. Этот жанр использовался для создания не только философских, но и научных, религиозных, технических произведений. Подобно тому как на нить нанизываются бусины, в совокупности образующие бусы, так и текст-сутра в законченном виде представляет собой комплекс отдельных высказываний-сутр, последовательно развивающих темы того или иного произведения. Предельный лаконизм сутр, с одной стороны, позволял легко запоминать их содержание (в традиционной системе индийского образова-

ния тексты, в том числе и сутры, заучивались наизусть), но, с другой, требовал более подробного раскрытия тематики. Поэтому составление сутр естественным образом влекло за собой появление комментариев к ним. Комментарии уточняли значение слов в сутрах, эксплицировали смысл, содержащийся в них, и тем самым развивали весь корпус данной даршаны. Из-за смысловой насыщенности сутр комментаторы могли расходиться друг с другом в толковании тех или иных положений; порой это приводило к возникновению соперничавших направлений в рамках одной и той же школы, например в веданте.

Даршаны всегда действовали в обстановке разномыслия¹, предполагавшей несогласие с мнением оппонента и отстаивание собственных принципов. Поэтому не удивительно, что многим индийским философским произведениям присущ полемический характер. Автору философского сочинения было весьма важно показать значение того учения, на основе которого создавался текст, продемонстрировать его превосходство над взглядами оппонентов. Упорядоченная система взглядов даршаны должна была выглядеть абсолютно неуязвимой, более эффективной и правильной, чем система оппонентов, чьи взгляды подвергаются в тексте критическому разбору и в конечном счете отбрасываются как «несостоятельные». Если в эпоху «духовного брожения» (см. далее) подобные дискуссии происходили, что называется, в режиме реального времени, в ходе настоящих философских баталий, то позже, в период формирования развитых школ мысли, они переносятся на страницы письменных трудов. Примечательно, что «поверженные» в этом заочном споре противники, не желая мириться с подобным положением дел, могли составлять другие трактаты, в которых они находили какие-то

¹ «Индийская философия дает достаточно разнообразную и пеструю картину столкновения противоположных течений и концепций» (Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 14).

новые аргументы и для своей защиты, и для атак на философские бастионы соперника. Те, в свою очередь, выдвигали контрдоводы, и подчас усилиями их учеников такая полемика могла длиться столетиями. В истории индийской философской мысли наиболее глубокий след оставила полемика между буддийскими и индуистскими школами.

Интересы каждой из даршан концентрировались в основном вокруг какой-либо одной предметной области. Так, школу санхья занимала в первую очередь специфика связи между духовным и материальным, вопросы происхождения сущего; миманса специализировалась на проблематике ритуала и на смежных с ней темах; йога интересовалась аспектами психодуховного развития, а ньяя разрабатывала эпистемологию и логику. Подобное «разделение труда» со временем привело к представлению о взаимодополняющем характере даршан¹. И хотя термин для обозначения этого философского единства так и не появился, тем не менее в индийской культуре даршаны (в данном случае имеется в виду шесть ортодоксальных даршан, о которых будет говориться ниже) стали восприниматься как части некоего единого целого, охватывающего весь спектр религиозно-философских проблем². Шесть даршан стали для индийцев такой же хрестоматийной величиной, как четыре стадии жизни, пять первостихий и восемь сверхъестественных сил. Примечательно появление мыслителей с энциклопедическим объемом знаний, таких как Вачаспати Мишра (IX в.), который создавал труды в рамках почти всех шести даршан, считая их едиными на глубинном уровне и различающимися лишь некоторыми внешними, а значит, несущественными сторонами.

Практический характер индийской мысли выводит понятие даршаны за пределы чистого теоретизирования.

¹ Ср.: Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998. С. 419 и след.

² Радхакришнан С. Указ. соч. Т. 1. С. 35; Т. 2. С. 692–694.

Каждая религиозно-философская школа — это не только система мысли, но и система правильной жизни, проверенной на практике¹. Поэтому в одном и том же тексте мы можем встретить и метафизические рассуждения, и перечисление продуктов, которые следует или не следует употреблять в пищу, и описание существ, населяющих различные мифологические регионы. Спектр вопросов, относящихся к ведению той или иной школы, подчас довольно широк, и это следует учитывать при сопоставлении индийских даршан и дхарм (как неортодоксальных учений) со школами европейской философии. В отличие от западной мысли, достаточно рано отошедшей от домена мифологии², индийская традиция не знает жесткого отмежевания философии от мифологии, науки, религиозного культа, художественного творчества. Все эти и другие сферы тесно переплетались друг с другом и часто проявлялись в пределах одной и той же даршаны. Поэтому вполне уместно говорить о «синтетичности» индийской философии³.

Но если условно вынести за скобки практические элементы индийской философской школы и оставить только умозрение, то и в ее теоретической сфере можно отметить господство синтеза — на сей раз синтеза философских рубрик. Иными словами, в индийской философской мысли нет четкого соответствия западному членению философии на онтологию, гносеологию, этику, эстетику, потому что встречающиеся в ней категории, термины да и целые блоки содержания могут быть рассмотрены под разными углами зрения, что формирует ситуацию постоянного взаимопересечения. Например, онтология тесно сопряжена с этикой посредством идеи *кармы*: с точки зрения индуистских мыслителей, Бог-творец созидает

¹ Чаттерджи С., Датта Д. Указ. соч. С. 23; Hiriyanна M. Op. cit. P. 20.

² Zimmer H. Op. cit. P. 25–26.

³ Чаттерджи С., Датта Д. Указ. соч. С. 17.

мироздание в данном космическом цикле с учетом деяний, совершенных людьми в прошлом цикле.

Наконец, имеет смысл уточнить, что индийская философия развивалась не только в рамках философских школ. Многим дисциплинам традиционной индийской учености свойствен философский потенциал. Трактаты по медицине (*аюрведа*), сочинения по лингвистике, особенно позднего периода развития этой науки, произведения в области математики, правоведения, поэтики, театроведения и других явно или неявно содержат немало философских положений. Все это расширяет пределы индийской философии и делает весьма проблематичным проведение четких границ, отделяющих ее от нефилософских областей индийской культуры.

* * *

Прежде чем развернуться в сложный комплекс активно взаимодействующих друг с другом классических школ с их отточенным философским инструментарием и категориальным аппаратом, индийская философия прошла долгий путь развития. Первые ее проявления связаны с «Ригведой» — древнейшим индийским священным текстом (ок. 1000 г. до н. э.). Безусловно, применительно к этому произведению, равно как и ко всем последующим ведийским текстам *шрути*, или откровения, еще слишком рано говорить о философии как о развитой дисциплине, однако какие-то протофилософские интуиции, выраженные языком мифа, здесь уже присутствуют. Особенно богата ими поздняя, десятая, часть «Ригведы», в которой собраны важные космогонические гимны. Авторы этих и других гимнов «Ригведы» размышляли над тем, что представляет собой мир сущего, откуда он появился, как он связан с человеческой культурой. В одном из наиболее

важных в мировоззренческом плане космогонических гимнов (Х. 129) впервые в индийской традиции появляется идея единого божественного начала (*эка*), порождающего миры благодаря своему желанию, возвращенному могущественным «жаром». В сочетании с генотеистическими¹ представлениями эта идея единого начала очень повлияла на развитие монистических и апофатических тенденций в индийской мысли².

Еще одной важной ригведийской «философемой» можно считать идею могучей ритмической силы (*рита*), символически связанной с богом Варуной и поддерживающей космос и общество людей в упорядоченном, гармоничном состоянии. Именно из этой идеи, как считают ученые, в дальнейшем развилось знаменитое представление о дхарме как божественном законе, диктующем правила жизни для всех разрядов существ.

В известнейшем космогоническом мифе «Ригведы» (Х. 90) описывается некий тысячеглавый «первочеловек» — Пуруша, из тела которого возникают части мироздания, священные тексты, сословия. В сознании индийцев космогенез постепенно стал ассоциироваться с практикой жертвоприношения. Начиная со времени окончательной редакции «Ригведы» жертвенный ритуал все глубже пронизывает жизнь индийского социума. Он диктует определенный кодекс поведения, устанавливает социальную иерархию, вершину которой занимают жрецы — брахманы. Осмысление мира через призму ритуальной действительности приводит древних индийских мудрецов к установлению сложнейшей сети символических соответствий между

¹ *Генотеизм* (букв. «родобожие») — специфическое ранневедийское восприятие божеств: теоретически каждое божество в момент обращения к нему с молитвой может представляться как верховное по своим атрибутам и функциям. Из этого вытекает отсутствие жесткого закрепления во главе пантеона какого-то одного божественного существа, а также возможность понимания всех божеств как аспектов и функций единого высшего Бога.

² *Радхакришнан С.* Указ. соч. Т. 1. С. 74 и след.

различными рядами понятий, относящихся к человеческому телу, жертвенной утвари, космическим стихиям, группам божеств, молитвенным возгласениям и т. д.¹ Следующим шагом стало укрепление возникшей еще на предыдущем этапе идеи о том, что в основе всей этой густой микро-макрокосмической сети пребывает некое единое начало, которое, впрочем, не только лежит внутри всего, но и всё превышает. Иными словами, оно и имманентное, и трансцендентное. Это начало, осмысляемое в таких важных религиозно-философских текстах, как упанишады, создававшихся начиная примерно с VII–VI вв. до н. э., получило название *Брахман* (от глагольного корня *bṛh* — «распухать, расти, развиваться»). Первоначально этим словом жрецы именовали особую силу молитвы, адресованной божествам, но более могущественной, чем сами эти божества. Брахман стал восприниматься как центр универсума, абсолютный первопринцип, а также как цель окончательных устремлений подлинных знатоков сущности ритуала. Хотя Брахман, как считалось, не может быть познан обычными рациональными средствами, он обретается благодаря правильному размышлению о символических взаимосвязях и особенно благодаря различным психотехническим и аскетическим практикам. Будучи центром универсума, Брахман может быть условно понят как нечто объективное, внешнее по отношению к познающему субъекту. Но тот же духовный центр, рассмотренный «изнутри», оказывается *атманом* (букв. «сам», возвратное местоимение «себя»), личным бессмертным началом. Атман — еще одно важнейшее понятие упанишад, обозначающее высшее начало бытия и сознания. Атман — это и «мировая душа», оживляющая весь универсум, и средоточие познавательных сторон каждой отдельной лично-

¹ См. об этом: Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1991.

сти, принцип и фокус целостности живого существа. Само существо подвергается трансформациям, оно рождается, развивается и гибнет, однако центр существа, атман, не претерпевает никаких воздействий и изменений, сохраняя самоидентичность независимо от каких-либо преобразований индивида.

Обычный человек не знает себя, то есть атман не знает своего истинного «я», и эта духовная слепота (*авидья*) заставляет его принимать вечное за не вечное и наоборот, стремиться к удовлетворению своих нескончаемых изменчивых желаний. Эта «воля к жизни» побуждает индивида превращать собственную жизнь в бесконечный процесс. Поскольку же физическое тело, не поспевая за производством желаний, не может функционировать вечно, суррогатом вечности (в смысле вечного бега по кругу) становится постоянная замена обветшавших, одряхлевших тел на другие — свежие, новые, молодые. Умирая и отбрасывая тело, человек не пропадает в абсолютном ничто, но рождается снова, обретая другое тело и начисто забывая весь свой жизненный опыт, полученный в предыдущем воплощении. Этот опыт недоступен повседневному сознанию человека, но о нем «помнит» его карма — сила индивидуальных поступков, совершенных им в его прошлых воплощениях, — которая влияет на природу и направление его текущего и будущих воплощений.

Карма (букв. «действие») — ключевое понятие индийской мысли. Хотя подробное исследование кармы было осуществлено позже, в буддийских и индуистских философских школах, уже в упанишадах — тех, что были сложены после V в. до н. э., — намечаются основные ее признаки. Каждый человек творит свою карму благодаря желаниям, эмоциям, мыслям. С одной стороны, карма, требуя реализации, давит на человека как бремя прошлого, от которого он не в силах освободиться, с другой же — он создает новую карму уже в этой жизни, и она, в купе

с неизрасходованной, нереализованной силой прошлого, будет определять его последующую судьбу. Будучи инертной силой, карма препятствует человеку следовать путем познания Абсолюта и укрепляет его в привычном, повторяющемся круге желаний и привязанностей, которые влекут его из одной жизни в другую. Эта монотонная динамика повторений называется в упанишадах *сансара* (букв. «круговерть [рождений и смертей]»). Сила кармы переносит жизненное целое индивида через врата смерти и ищет для него новую телесную оболочку, в которой индивидуальная душа, бессмертная и вечная по своей природе, будет вкушать опыт изменчивого и невечного, пребывая в постоянном заблуждении. Поэтому только познание высшего духа, познание истинного «Я», по мнению мыслителей упанишад, позволяет человеку выйти из дурной повторяемости перерождений и обрести единство с Брахманом — обрести освобождение.

Многие упанишады складывались в чрезвычайно важную для индийской культуры эпоху. В этот период стали появляться люди особого типа: они преимущественно занимались осмыслением различных религиозных и философских проблем и часто странствовали по дорогам Индии, вступая в диспуты как друг с другом, так и с «оседлыми» представителями ортодоксальных кругов, относившимися к брахманистской среде. Таких «свободных мыслителей» называли *шра́манами* (от корня *śram* — «трудиться, прилагать усилия, стараться»), а весь этот период «духовного брожения» получает название шраманского. Шраманы — это своеобразные интеллектуальные труженики, старавшиеся докопаться до предельных основ бытия, понять, что такое душа, как возникло мироздание, как оно устроено, и т. д. По своим воззрениям шраманы зачастую были «диссидентами», ставившими под сомнение незыблемость ведийских положений, абсолютный характер практики жертвоприношения, притязания брахманов на духов-

ную власть. Многие шраманы помимо интеллектуальных размышлений занимались также аскетическими или психотехническими практиками.

Дискуссии между этими странствующими мыслителями порой поддерживались на самом высоком уровне. Некоторые цари — например, знаменитый Джанака, владыка государства Видеха (современный Южный Бихар), — лично устраивали эти диспуты в своих дворцах, были третейскими судьями в споре, а после окончания состязаний решали, кого счесть победителем. Поскольку духовная и материальная выгода от победы была довольно весома, диспутанты стремились оттачивать свой философский инструментарий, тщательно аргументировать свои положения. Отзвуки подобных дискуссий можно обнаружить во многих индийских текстах, начиная с упанишад.

Вокруг наиболее выдающихся представителей шраманского движения собирались группы учеников, возникали школы. Многие такие школы были довольно непрочными и прекращали свое существование после смерти их основателя либо же после его поражения в диспуте. Но некоторые смогли выжить и стать впоследствии значительными религиозно-философскими традициями. Считается, что классические системы индийской мысли, оформившиеся в начале новой эры, восходят в своих истоках именно к таким шраманским школам.

Обычно эти классические философские системы подразделяются на две группы — *астика* и *настика*. Этими же терминами обозначаются приверженцы соответствующих групп. В астику входят такие даршаны, которые признают ведийские произведения как боговдохновенные, а следовательно, как авторитетные. Название «астика» происходит от глагольного корня *as* — «быть» в модифицированной форме 3-го л. ед. ч. «есть» (*asti*). Настика же отрицает авторитет вед, и это, пожалуй, единственное,

что объединяет ее сторонников. Во всем остальном школы настики достаточно сильно отличаются друг от друга и яростно друг с другом полемизируют¹. У каждой из них собственные авторитетные тексты, свои мировоззренческие приоритеты, особые духовные практики. Следует также отметить, что и само разделение на астику и настику измышлено астиками² и признано только в их среде; те же, кого они называют настиками, себя так не определяют. Таким образом, с точки зрения астиков, настики являются «еретиками» по отношению к ортодоксальному (ведийскому) канону, приверженцами ложных воззрений. Впрочем, в силу отсутствия в Индии какой-либо вероучительной или церковной структуры, действующей в масштабах всей страны и имеющей право делать официальные заявления от лица всех входящих в нее образований, понятие «ересь» оказывается искусственным, а определение тех или иных воззрений как ложных — очень относительным. Такими же «еретиками» и «лжецами» будут для настиков — буддистов, джайнов и локаятиков — их оппоненты.

* * *

Прежде чем переходить к изложению собственных концепций, авторы полемически заостренных философских трактатов предварительно старались установить и сокрушить постулаты своих оппонентов³. Подобное систематическое опровержение обычно строилось по принципу «от простого к сложному», то есть вначале опровер-

¹ См.: *Исаева Н. В.* Указ. соч. С. 15.

² Первое противопоставление астиков и настиков проводил уже Панини (V–IV вв. до н. э.), хотя еще не совсем в том смысле, как это стало пониматься позже. См.: *Лысенко В. Г.* Астика—настика // *Индийская философия: Энциклопедия.* М.: Восточная литература, 2009. С. 115–116.

³ *Чаттерджи С., Датта Д.* Указ. соч. С. 18.

гались наиболее уязвимые для критики воззрения, а затем — всё менее и менее простые.

Традиционно основным объектом критических выступлений со стороны индийских мыслителей — как астиков, так и настиков (буддистов и джайнов) — оказывается *локаята*, или *чарвака*. Эта школа, репрезентирующая редкое для Индии последовательно материалистическое мировоззрение, — одна из древнейших даршан. Впрочем, возможно, что исходно локаята представляла собой не столько организованную структуру, сколько комплекс каких-то общих положений, разделявшихся независимыми наставниками и их последователями. В индийской философии локаята — уникальное явление: это единственное направление, выступающее против идеалистических позиций и полностью отказывающееся от разработки сотериологических проблем. По-видимому, локаята на каких-то этапах своего развития пользовалась определенной популярностью в народных массах и была своеобразным «философским каналом» для выражения стихийных народных материалистических ощущений. К сожалению, тексты локаяты не сохранились, в связи с чем ее учение, переданное его противниками, предстает зачастую в искаженном виде. Поэтому далеко не всегда оно поддается реконструкции. В индийской философской традиции считается, что основателем локаяты был мудрец Брихаспати, которому приписывается текст «Бархаспатья-сутры».

Локаята не согласна с большинством положений ортодоксальной (астической) индийской философии. В частности, она отвергает вечность индивидуальной души, полагая, что та происходит из четырех материальных первоэлементов — воздуха, огня, воды и земли — в результате своего рода «брожения». Из различных комбинаций первоэлементов состоят все вещи мира, и ничего духовного, отличного от этих комбинаций, на свете нет. Вне тела душа не существует. Локаята не признаёт идеи кармы, повтор-

ных воплощений, потустороннего мира; отрицает и ад, и рай; отвергает жертвенные и аскетические практики; полагает, что жрецы обманывают наивных людей в целях наживы. И даже соглашаясь с наличием страдания в окружающем мире, локаята не считает, что его следует рассматривать как сущность бытия, ибо страдание носит преходящий характер, — ведь радостные, счастливые переживания перекрывают моменты несчастья. Мокша определяется локаятой всего лишь как окончание жизни. Таким образом, отвергая существование иного мира, локаята делает акцент на получении посюсторонних радостей и удовольствий. Единственным достоверным источником познания школа признаёт чувственное восприятие, а ко всем остальным источникам познания относится со скепсисом.

Локаята имела довольно солидную историю: зародившись в шраманский период, она сошла с философской сцены только через полторы тысячи лет, к концу I тыс. н. э. Однако и много столетий спустя после исчезновения этой школы оппоненты продолжали по старой привычке бичевать ее положения. Локаята стала «мальчиком для битья» для всех остальных систем индийской мысли, совокупными усилиями невольно придавших ей слишком большую значимость, которой она поначалу, вероятно, была лишена.

* * *

К настике относится также и *джайнизм*. Появившись, вероятно, в царстве Кошала примерно в VI–V вв. до н. э., эта традиция заняла прочное место среди индийских систем философской мысли. Джайнизм, в отличие от своего более известного мировоззренческого соперника — буддизма, может гордиться непрерывностью своей традиции, просуществовавшей вплоть до нашего времени. Название этой системы связано с духовным именем ее выдающегося реформатора — Джины Махавиры. Слово *джина* дослов-

но означает «победитель», это частый эпитет индийских духовных наставников. С точки зрения джайнов, Джина Махавира не основатель нового учения, но последний в ряду двадцати четырех *тиртханкаров* («спасителей»); сам же джайнизм считается ими вечным. В глазах сторонних наблюдателей джайнизм выглядит единым и монолитным учением. Однако на самом деле он расколот на два основных направления: *шветамбара* (букв. «одетый в белое») и *дигамбара* («одетый в страны света»). Обе эти школы первоначально существовали в рамках единой джайнской общины, но примерно с 80 г. н. э. произошел раскол, и с тех пор они развивались независимо. У каждой из этих школ свои канонические тексты, свои представления об истоках и развитии джайнизма, свои авторитетные учителя, духовные практики, наконец, своя история и судьба. Шветамбары — более умеренные, более «либеральные» приверженцы джайнизма, дигамбары — более аскетичные. Языком канонических священных текстов джайнизма является ардхамагадхи.

Если не считать спорадического обращения к философским вопросам со стороны ранних джайнских учителей и самого Джина Махавира, собственно философские идеи джайнизма разрабатываются с начала новой эры в трудах таких джайнских экзегетов, как Кундакунда (III–IV вв.) и Умасвати (III–IV вв.). В дальнейшем философская проблематика джайнизма развивается в трудах Сиддхасены Дивакары (IV–V вв.), Пуджьяпада (VI в.), Самантабхадры (VII в.), Амритачандры Сури (IX в.), Маллишены (XIII в.) и многих других мыслителей.

В учении джайнизма рассматриваются семь основополагающих категорий, или тематических блоков: душа, или живое (*джива*), «не-душа», или неживое (*адджива*), притекание кармы к душе (*асрава*), «опутывание» души кармой (*бандха*), остановка кармы (*самвара*), уничтожение кармы (*нирджара*) и свобода (*мокша*). Эти категории приняты

у дигамбаров. Шветамбары в целом согласны с этим списком, но добавляют к нему категории неблагоприятных (*на-на*) и благоприятных (*пунья*) условий жизни, проблематику которых дигамбары исследуют в рамках других категорий.

Душа понимается джайнами как вечная, бессмертная, живая субстанция, обладающая различными жизненными свойствами — от четырех до десяти, в том числе сознанием (у высокоразвитых существ, к которым относится и человек). В физическом теле душа занимает не какой-то определенный локус, но все его внутреннее пространство. Джайны используют различные классификации душ. Например, они делят души на мужские, женские и нейтральные; на свободные и зависимые (сансарические); в соответствии с четырьмя видами существ (люди, божества, обитатели адов и животные) и т. д. Статус небожителей в этой джайнской «психологии» ниже статуса освобожденных душ; существование же высшего Бога-творца джайнизм (как и все системы настики) отрицает. С точки зрения джайнов, одушевленными являются также различные виды земли, воды, воздуха и огня, то есть фактически весь мир, поэтому имеет смысл говорить о своеобразном «панпсихизме» джайнов.

К категории неживого относятся пять элементов: пространство, время, условие для движения, условие для покоя, материя. Вместе с дживой эти элементы образуют шесть субстанций. Материя, в свою очередь, существует в двух основных модусах: как составное вещество, подверженное изменениям, и как совокупность обособленных атомов. Карма же — очень тонкая форма материи. Это представление о карме как о разновидности материи, а не как о безличной могущественной силе отличает джайнизм от других индийских традиций. Насчитывается 97 (по другим исчислениям 158) видов кармы, разбитых на восемь групп; в своей совокупности кармы образуют так называемое «кармическое тело» дживы. Имен-

но из-за воздействия кармы душа не может проявить свои истинные свойства, в том числе всеведение, вседухность, способность к бесконечному действию и т. д.

Если первая категория джайнизма — это его «психология», а вторая — «онтология», то остальные пять (или семь, если использовать схему шветамбаров) категорий можно условно назвать «практической» философией джайнизма, поскольку все они связаны с отношениями между дживой и кармой. В этих категориях выясняется, каким путем в душу «притекает» кармическое вещество; каким образом оно «опутывает» душу; как можно остановить этот приток; как можно «вычерпать» те кармы, которые уже проникли в душу; наконец, как возможно освобождение. Существует много каналов для привлечения карм; в основном они «открываются» в человеке из-за нарушения пяти так называемых «великих обетов» (*махаврат*): ненасилия, правдивости, целомудренности, нестяжательства и отказа от воровства. Всевозможные влечения, страстные помыслы, не говоря уж о целенаправленных действиях, заставляют карму «притекать» к душе и опутывать ее. Борясь с кармическим веществом, джайны используют различные средства, в частности обеты — пять основных («великих») и семь (или восемь) дополнительных. Самый важный обет — *ахимса*, ненасилие (букв. «неубийство»). Джайны толкуют эту заповедь достаточно широко, понимая под ней отказ от причинения вреда любым живым существам (в том числе насекомым). Ненасилие осуществляется на трех уровнях: телесном, речевом и умственном. Разумеется, монахам эту и другие заповеди предписывается соблюдать строже, чем мирянам. Среди дополнительных обетов уникален обет «прогрессирующего поста» — постепенного отказа от пищи вплоть до наступления голодной смерти. Считается, что этот обет (принимаемый на сугубо добровольных началах) берется в тех случаях, когда

все остальные средства исчерпаны, когда человек уже достиг преклонного возраста, когда он серьезно болен или когда пребывает во враждебном окружении. Таким образом, этот обет направлен не столько против жизни адепта (поэтому его нельзя в строгом смысле слова считать *самоубийством*), сколько против тех кармических препятствий, которые мешают бессмертной душе проявить присущие ей свойства.

К другим средствам духовного пути, помимо обетов, относятся различные созерцательные практики, йога, ритуальные действия, аскеза, добродетельные дела. Миряне могут уповать только на обретение небес, освобождение же достигается лишь монахами (причем более радикально настроенные джайны, дигамбары, не признают освобождения женщин, даже если те становились монахинями). Путь к свободе — долгий и сложный, он состоит из четырнадцати этапов. В конце этого пути джайна должна ожидать мокша, которая понимается как полное, окончательное отделение души от кармического вещества. Но джайны рассматривают мокшу не только как высшее состояние, но и как особый мир (Сиддхашила), располагающийся над сансарическим универсумом. Освобожденные души (*сиддхи*), вернувшие себе свои исконные свойства, не имеют никаких связей с душами, оставшимися в миру, и представляют собой бесплотные, вечные, вездесущие существа.

В области эпистемологии джайны разработали оригинальную доктрину *сьядвады* (букв. «учение об относительности [суждений]»). По их мнению, все суждения, которые выдвигаются в мире сансары, не могут быть абсолютными. Допустим, когда нечто утверждается, это означает, что утверждение производится только в каком-то отношении, в связи с чем-либо — временем, пространством и т. д. Точно такая же ситуация и в случае с отрицанием: нечто отрицается не вообще, а в «определенном отношении». Сансарическая душа не способна ни узреть

истину во всей ее полноте, ни высказать эту полноту в едином суждении; всезнание доступно только для освобожденных существ.

* * *

Самой влиятельной традицией настижки считается *буддизм* — одно из наиболее заметных, масштабных явлений индийской духовной истории. Буддизм занимал важное место в культуре Индии с самого своего появления и вплоть до ослабления во второй половине I тыс. н. э. Разумеется, он оказал мощное воздействие и на философскую мысль Индии.

Название «буддизм» связано с духовным эпитетом его основателя, родившегося, по всей видимости, в V в. до н. э. (точная дата до сих пор остается неизвестной) в небольшом североиндийском царстве Капилавасту. Его последующая деятельность развивалась преимущественно на территории крупного по тем временам государства Магадха (ныне Бихар), в котором влияние брахманов было менее значительным, чем в других местах, что облегчало формирование учений неортодоксального толка. Родоначальник буддизма носил в миру имя Сиддхартха Гаутама. После обретения просветления он стал называться Буддой, или Пробужденным. Будда — одна из Трех Драгоценностей буддизма, наряду с *дхармой* (учением) и *сангхой* (общиной).

В сущности, за исключением периода деятельности самого Будды, буддизм никогда не представлял собой гомогенной традиции. «Так Приходящий» (или Татхагата — еще один эпитет Будды) признавал, что буддийским можно считать любое учение, которое согласуется с духом его слов. Разумеется, этот «дух» можно было толковать по-разному. Поэтому не удивительно, что вскоре после его ухода в нирвану эта традиция раскололась на множество отдельных

течений (согласно более поздним мнениям, в раннем буддизме насчитывалось восемнадцать школ), которых век от века становилось все больше. Однако, несмотря на все свои различия, эти школы признавали так называемые Четыре Благородные Истины, открытые Буддой в его опыте просветления. Эти «истины», в сущности, представляют собой четыре тематических блока: в двух из них рассматривается проблематика мира страдания, а в двух других — мир, где страдание прекращается.

Согласно первой из этих истин, фундаментальная характеристика нашего мира рождений и смертей (*сансара*) — это страдание (*дуккха*), которое носит всеобъемлющий характер. Страдание понимается здесь не только как некое болезненное, мучительное состояние, но и шире — как состояние обусловленности, зависимости, связанности. Поэтому страдающими оказываются все виды существ: божества, демоны, люди, животные, голодные души и обитатели адов.

Согласно второй истине, есть причина страдания, которая в своем предельном выражении представляет собой духовное неведение (*авидья*), что в данном случае означает ложную веру в постоянную духовную субстанцию (*атман*). В рамках этой, второй, истины буддисты разработали учение о «причинно-следственном возникновении» (*пратитья-самутпада*), или последовательном, логическом появлении звеньев сансарической цепи. Первым звеном выступает здесь вечное по своему характеру неведение. Из него формируются бессознательные волевые импульсы (*санскара*), которые приводят к появлению сознания (*виджняна*). На основе сознания образуются специфические индивидуальные наклонности (*намарупа*), порождающие шесть органов чувств вместе с их объектами (*шадаятана*). Чуть позже чувства вступают со своими объектами в контакт (*спарша*). Контакт порождает ощущение (*ведана*) приятного, неприятного или ней-

трального, а из ощущения вырастают желания (*тришна*). Желания же порождают привязанность (*упадана*), а на основе совокупности привязанностей строится вся сансарическая жизнь (*бхава*). Такая жизнь не единична и не уникальна: после окончания жизненного срока существо обретает новое рождение (*джати*). И снова тянется такая же обусловленная жизнь, венцом которой становятся старость и смерть (*джара-марана*).

Диагностировав положение вещей в мире страдания, Будда в третьей истине указывает, что существует возможность прекращения страдания, которая связана с обретением состояния освобожденности — *нирваны*.

Последняя истина буддизма являет собой описание «благородного восьмеричного пути», ведущего к такому состоянию. Части этого пути — «правильные» (*самьяк*) элементы: воззрение, стремление, речь, поведение, образ жизни, усердие, памятование и сосредоточение.

Одной из трех составных частей учения буддизма наряду с невечностью (*анитья*) и страданием (*дуккха*) является *анатман* (букв. «не-я»), или учение об отсутствии вечной индивидуальной души, постоянного «я». Вместо единого «я» буддисты постулируют у каждого индивида совокупность непрерывно и мгновенно сменяющих друг друга мелких психофизических частиц, своего рода «квантов» опыта, которые называются *дхармы*. Каждая дхарма существует лишь кратчайший миг, но за этот промежуток времени она успевает появиться, вступить в комбинацию с другими дхармами, а затем исчезнуть. Этих дхарм великое множество, однако все они сводятся к конкретным типам. По одной из классификаций, дхармы распадаются на пять групп (*скандхи*): форма, ощущение, различение, мотивирующие факторы и сознание. Так называемые «индивиды» по своей сути просто потоки дхарм (*сантана*), и в них совершенно невозможно обнаружить некий единый, вечный «я»-центр. Поэтому

нельзя говорить не только о перевоплощениях (поскольку нет души, которая вселялась бы в те или иные телесные формы), но и, в строгом смысле слова, об индивидуальных смертях и новых рождениях — ведь то, что мы называем смертью или рождением, по сути только особые конфигурации дхарм.

Принято считать, что основоположения буддизма первых четырех веков его существования зафиксированы в так называемом Палийском каноне — корпусе буддийских сочинений на языке пали. Канон был составлен на Цейлоне в I в. до н. э. в рамках одной из авторитетных раннебуддийских школ — *тхеравады*. Он содержит три основных раздела (*питаки*): «Виная» (монашеские предписания), «Сутта» (санскр. «Сутра», проповеди Будды на разные темы) и «Абхидхамма» (санскр. «Абхидхарма», разбор религиозно-философских категорий). Эти три раздела носят также название «Типитака» (санскр. «Трипитака»). Следует заметить, что Палийский канон — только один из многих других раннебуддийских канонов, не дошедших до наших дней либо дошедших во фрагментах: единого канона, общего для всех без исключения буддийских школ, никогда не существовало.

На рубеже старой и новой эр буддийские школы разделились на два разных направления, или «колесницы». Инициаторами такого разделения стали те буддисты, которые заявили о своей приверженности к «великой колеснице» — *махаяне*. Они учили, что Будда — это абсолютный безличный первопринцип, истинная реальность; а тот выдающийся земной наставник, который жил в определенное время в определенной стране, есть только проявление, «превращенная форма» (*нирмана*) этого принципа — наряду с целым сонмом других будд, появлявшихся в разное время в различных регионах универсума. В махаяне главная цель духовного пути смещается с нирваны на просветление, или пробуждение (*бод-*

хи). Это смещение открывает более широкие возможности для духовного развития мирян, которые в эпоху доминирования ранних буддийских школ имели право стремиться лишь к обретению рая, а не нирваны. Прежний путь (достижение нирваны) теперь объявляется недостаточным и по своей сути эгоистическим; на первое место выходит идеал «просветленного существа» (*бодхи-саттвы*), основная цель которого — оказание духовной помощи всем живым существам.

Последователи махаяны резко отделили себя от сторонников большинства школ раннего буддизма. Совокупность этих школ они называли *хинаяной*, или «малой (низкой) колесницей»¹. Разумеется, это оценочное понятие не было принято «хинаянистами», которые с появлением махаяны отнюдь не исчезли и продолжали развивать свои воззрения. Термин «хинаяна» часто используется в современной науке, однако он не имеет уничижительного оттенка.

В начале новой эры (вероятно, во II в.) при поддержке индийского царя Канишки состоялся буддийский собор, основной целью которого было составление сводного комментария («Вибхаша») к третьему разделу буддийского канона — «Абхидхарме». В ходе этого собора в рамках хинаяны выделились две философские школы — *вайбхашики* и *саутрантики*. Камнем преткновения стал вопрос о статусе «Абхидхармы». По мнению саутрантиков (от слова «Сутра», по названию второго раздела Канона), главным представителем которых был Кумаралата, «слово Будды» содержится только в двух первых разделах Канона — «Винае» и «Сутре»; вайбхашики же (от слова «Вибхаша») полагали, что каноническим статусом обладает также и «Абхидхарма».

¹ Впрочем, такая отделенность ничуть не мешала махаянистам уживаться со своими противниками: представители обоих буддийских направлений без особых конфликтов даже жили в одних и тех же монастырях.

Эти школы разошлись и в других вопросах, в частности в вопросе о дхармах. Вайбхашики считали, что все классы этих психофизических частиц присутствуют одновременно и в прошлом, и в настоящем, и в будущем (отсюда второе название школы — *сарвастивада*, «учение о том, что всё есть»). А значит, каждая дхарма находится на двух уровнях: уровне мгновенных проявлений (настоящее время) и уровне вечных сущностей (прошлое и будущее время). Саутрантика отрицала наличие двух уровней дхарм, полагая, что все дхармы существуют только в настоящем, а следовательно, представляют собой лишь проявления. Далее, по мнению вайбхашиков, и сансара и нирвана реальны. Нирвана — это безжизненный полуматериальный элемент, остающийся после прекращения флуктуаций дхарм. Саутрантика же видела в нирване просто угасание проявлений дхарм, а значит, не воспринимала нирвану как некую объективную данность.

До нас не дошли тексты саутрантики, если не считать позднего трактата Яшомитры (VIII в.). Однако мы можем судить об их воззрениях по фундаментальному произведению вайбхашиков «Энциклопедия абхидхармы» («Абхидхармакоша»), которое составил крупный буддийский мыслитель Васубандху (IV–V вв.). В этом тексте Васубандху приводит немало сведений о дискуссиях между вайбхашиками и саутрантиками. Трактат Яшомитры представляет собой комментарий к этому произведению.

Примерно тогда же, когда произошел раскол на две хинаянские школы, в рамках махаяны тоже сформировалась своя философская школа, которая получила название *мадхьямака* (букв. «[школа] срединного [пути]») или *шуньявада* («учение о пустоте»). Ее возникновение связано с именем выдающегося мыслителя Нагарджуны, однако в своих истоках школа восходит к чуть более раннему периоду, когда создается особый класс махаянской литературы — сутры *праджня-парамиты*. Собственно, с этих

текстов и начинается литература махаяны как таковая. Сложное слово «праджня-парамита» буквально означает «совершенство (*парамита*) мудрости (*праджня*)». Таким образом, праджня-парамита — это особое, интуитивное прозрение неопишуемой природы вещей «как-они-есть», адекватное восприятие реальности.

Литература сутр праджня-парамиты углубляет понятие пустоты (*шунья*, *шуньята*), известное и ранним буддистам. По мнению авторов этих сутр, не существует не только вечных, постоянных душ, но и самосущих дхарм, к набору которых, как считалось ранее, сводится все многообразие явлений реальности. Дхармы не существуют изолированно: они взаимно обусловлены и не отличаются друг от друга. Можно говорить только о совокупности дхарм, но не об отдельных дхармах. Дхармы лишены собственной сущности (*найратмья*). Эта взаимообусловленность дхарм, сочетающаяся с отсутствием у них собственной сущности, называется «шуньята». Шуньята нивелирует различия между сансарой и нирваной: то, что подразумевается под этими противоположными терминами, суть только обозначения, только ментальные конструкции, на самом же деле никаких фундаментальных различий нет. О реальности как таковой нельзя сказать ничего определенного; она лишена характерных признаков, привносимых в нее различающим сознанием человека задним числом, то есть она «пуста».

Мадхьямака развивает эти и другие идеи сутр праджня-парамиты. Она выделяет два уровня понимания реальности. Первый из них — уровень относительной истины (*санврити-сатья*), связанный с обычным различающим сознанием. Этот уровень эффективен с точки зрения достижения повседневных житейских целей; кроме того, он позволяет отличать жизненную практику от абсолютного небытия. Однако он оказывается иллюзорным в сравнении с уровнем высшей истины (*парамартха-*

сатъя), с позиции которого реальность видится такой, как она есть (*матхата*), — целостной, неразличенной, «пустой» от отдельных, самосуших вещей-дхарм. На этом уровне перестают действовать логические выкладки, и отрицание условного «А» не означает здесь утверждение «не-А» (и наоборот).

Мадхьямака (что заметно уже в ее названии) позиционирует себя как «срединный путь» между двумя «крайностями» — утверждением и отрицанием, — то есть как путь, позволяющий избежать попадания в ловушки, которые являют собой четыре возможных варианта суждения согласно индийской тетралемме (*чатушкотика*) — «да», «нет», «и да, и нет», «ни да, ни нет». Опираясь на чатушкотику, мадхьямики (приверженцы мадхьямаки) с успехом сводили к абсурду все оппонирующие системы мысли. Критическая линия — одно из основных достижений и одна из сильнейших сторон «школы пустоты». Применяя методику «отрицательной диалектики» (*прасанга*), Нагарджуна и его последователи опровергали различные философские категории: время, пространство, причинно-следственные связи, движение, — показывая их абсурдность (а значит, их несуществование) с более высокой точки зрения.

Впрочем, по мнению Нагарджуны, без относительной истины нельзя достичь истины абсолютной: первая из них намекает на вторую, указывая, в каком-то смысле, направление духовного поиска. Более того, абсолютная истина вообще может быть сообщена только в форме относительной истины. Проблема в том, что люди возводят относительные положения в абсолют, из-за чего утрачивается верная позиция и соподчиненность двух уровней понимания реальности.

В рамках мадхьямаки выделились две подшколы. Основателем одной из них — *прасангики* — стал ученик Нагарджуны — Арьядева, хотя главным ее представителем

считается мыслитель Чандракирти, живший в VII в. Это радикальный вариант мадхьямаки, полагавшей своей задачей отказ от вынесения собственных суждений и решительное опровержение мнений немадхьямиков, что в идеале должно очистить сознание оппонента от ложных концепций и принять «философию пустоты» как свое базовое учение. Более умеренным вариантом мадхьямаки стала *сватантрика* (букв. «независимый»), оформившаяся благодаря усилиям Бхававивеки (V–VI вв.). Сторонники этой подшколы полагали, что можно не только опровергать мнения противника, но и выдвигать самостоятельные аргументы в пользу существования реальности на относительном уровне.

В целом мадхьямака стала очень важным этапом развития буддийской мысли. Она по сей день определяет мировоззрение махаяны в разных регионах буддийской ойкумены наряду с другой крупной философской школой — виджнянавадой.

Виджнянавада (букв. «учение о сознании»), она же *йогачара* («следование йоге») или *дхармалакшана* («свойство дхарм»), была создана мыслителем Асангой (IV–V вв.). К крупным философам раннего периода виджнянавады относится также Васубандху, брат Асанги. Согласно положениям школы, единственная реальность — сознание; оно не зависит ни от чего, хотя в то же время оно не есть ни Абсолют, ни субстанция. По своей природе сознание всегда направлено на что-либо. Будучи интенциональным, оно становится источником ментальных различений, которые, развиваясь, приводят к образованию ложной, иллюзорной идеи субъективного «я». Это ложное «я» противопоставляет себя столь же иллюзорному внешнему миру, привязывается к нему и испытывает многочисленные страдания. Состояние сансары в этом смысле представляет собой пребывание индивида в плену различений, порожденных сознанием. Последователь виджнянавады,

используя практики йоги, стремится совершить поворот (*паравритти*) сознания от развертывания его содержания вовне к проецированию вовнутрь. Успешная практика приводит к уничтожению ментальных различий, а их источник, сознание, становится чистой мудростью, лишенной следов двойственности. Тем самым обретается состояние нирваны.

Виджнянавада выделяет восемь видов сознания. Шесть из них уже были известны в буддизме со времен «Абхидхарма-питаки»: это пять модификаций органов чувств и «умственное сознание» (*мановиджняна*), объектом которого являются дхармы. К этим шести видам сознания виджнянавада добавляет еще два. Седьмое сознание (*манас*, или *клишта-мановиджняна*, то есть «омраченное умственное сознание») ответственно за возникновение идеи «я» и, как следствие, за разграничение объекта и субъекта. Именно благодаря этому сознанию формируется обособленная, эгоцентрированная личность. Корень манаса — в еще более глубоком, восьмом виде сознания — *алаявиджняне* (букв. «сознание-хранилище»). Алаявиджняна по своей природе чиста, однако в ней с безначальных времен скапливаются «семена» (*биджи*), то есть остаточные впечатления о пережитом. При благоприятных обстоятельствах, обусловленных кармой, эти «семена» начинают «прорасти» под воздействием особой «силы-привычки» (*васана*) и тем самым проецировать вовне свое содержание, что приводит к образованию сансары. Таким образом, именно алаявиджняна — источник ментального различия, все же остальные виды сознания происходят из нее. Алаявиджняна много — столько же, сколько живых существ.

Что касается проблемы понимания реальности, то виджнянавада выделяет три его уровня. Низший уровень — различение, или измышление (*парикалпита*). Это обыденное восприятие, при котором человек принимает

обозначения вещей за сами вещи, верит в реальность внешнего мира. Более высокий уровень, *паратантра* («зависимость от другого»), связан с идеями мадхьямаки, утверждавшей, что реальность на самом деле есть пустота. Наконец, наивысший уровень — полное совершенство знания (*паринишпанна*); на этом уровне постигается, что все порождено сознанием. Это уровень будды.

Виджнянавада более позднего периода сосредоточивает свое внимание на эпистемологических и логических проблемах. Основателем этого направления был Дигнага (VI в.) — первый крупный буддийский логик; другие известные мыслители этого крыла — Дхармакирти (VII в.), Дхармоттара (IX в.) и Ратнакирти (XI в.). Дигнага и его сторонники отказались от понятия алаявиджняны, однако расширили объем понятия васаны, включив туда язык, который они рассматривали как фактор различения. Кроме того, эпистемологическая виджнянавада обратилась к изучению истинных источников познания. Таковых источников два: восприятие и вывод. В отличие от своих предшественников поздние виджнянавадины выделяли не три, а два уровня постижения реальности, соотнося их с источниками познания. Последователи этой школы были радикальными номиналистами, отрицавшими реальное существование любых общностей. Правда, на относительном уровне постижения ценность логического вывода не подвергается сомнению. Однако он неуместен на абсолютном уровне, где только и может проявиться истинная реальность, поскольку неспособен иметь дело с единичными вещами. Лишь чувственное восприятие, самый важный источник познания, дает возможность проявиться истинной реальности. Объект в восприятии не замутнен концептуальными слоями, порожденными различающим сознанием. Поздняя виджнянавада развила прежнее буддийское учение о мгновенности: момент (*кшана*) есть такой акт восприятия, когда проявлена реальность как таковая;

однако практически сразу после этого акта она окутывается ментальными различиями. Реальность принципиально нельзя обозначить.

Со второй половины I тыс. н. э. в рамках махаяны наблюдается сращивание различных систем взглядов. Так, в конце I тыс. н. э. складывается синкретическая школа *йогачара-мадхьямака-сватантрика* (Шантаракшита, Камалашила), предложившая ряд новых идей, и в частности идею о том, что объект восприятия тождествен самому восприятию.

* * *

Появление философских школ неведийского характера, особенно буддийских, повлияло на развитие ортодоксальных (т. е. брахманистско-индуистских) направлений и систем.

Обычно выделяют шесть таких систем: *санхья*, *йога*, *ньяя*, *вайшешика*, *миманса* и *веданта*. Всех их объединяет признание авторитета священных писаний (*веды*), который вместе с восприятием и логическим выводом образует совокупность основных источников, или инструментов, правильного познания (*праманы*), принятых даршанами. Каждая даршана имеет своего легендарного родоначальника, которому приписывается основное произведение данной школы. Это произведение, написанное в лаконичном жанре сутр, в сжатом виде выражает основное учение школы. К этому произведению обычно составлялся «базовый» комментарий, а также другие виды комментариев.

Впрочем, степень полагания этих даршан на авторитет вед как на высшую инстанцию не следует преувеличивать. Речь, скорее, должна идти о внешнем согласии со священной традицией, чем о безоглядном следовании конкретным ведийским идеям. По сути, лишь две даршаны из ше-

сти — миманса и веданта — могут считаться в полной мере ведийскими направлениями, в том смысле, что они опирались на сами веды, использовали ведийский материал. Но и они воспринимали ведийское наследие не во всей полноте, а под углом собственных интерпретаций: миманса — ритуалистических, а веданта — познавательных. Все же прочие системы мысли излагали собственные взгляды, не считая нужным постоянно обращаться за одобрением к ведам. Справедливости ради следует отметить, что и изъятие даршанами какого-то несогласия с ведийскими положениями, выраженными в *самхитах*, *брахманах*, *араньяках* и *упанишадах*¹, также не имело места. Находясь внутри ортодоксального «мейнстрима», эти даршаны могли и не вспоминать о нем, однако их принадлежность к единой традиции сразу же оказывалась актуальной при столкновении со сторонниками тех систем, которые относились к ведам враждебно или равнодушно. В этом случае сам полемический дух превращал мыслителей конкретных индуистских даршан в последователей астики. Таким образом, понятия астики и настики, о которых говорилось выше, равно как и понятия ортодоксальности и неортодоксальности, неизбежно требуют своего соотнесения друг с другом, и без такого соотнесения их употребление является некорректным.

Шесть систем индийской философии разбиты попарно на три группы. Это объединение философских систем в пары, закрепившееся в традиции², логично вытекало из

¹ Самхиты, брахманы, араньяки и упанишады составляют разделы ведийского священного откровения (*шрути*). Эти разделы тоже называются «ведь», в широком смысле слова, в отличие от «вед» в узком смысле слова, т. е. четырех самхит («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа»).

² Члены каждой из трех пар «служат» друг другу подобно супругам; традиция выделяет три даршаны-«жены» (санхья, вайшешика и миманса) и три коррелирующие с ними даршаны-«мужа» (йога, ньяя и веданта). Это «служение» заключается во взаимном предоставлении разнородного философского материала. См.: Зильберман Д. Б. Указ. соч. С. 419.

их приверженности каким-то общим положениям или их происхождения из некоего общего источника. В частности, образование пары «санкхья — йога» было обусловлено единством их взглядов на онтологическую проблематику. Еще глубже оказалась взаимосвязь вайшешики и ньяи: первая система внесла существенный вклад в исследование онтогенеза, космогенеза, мельчайших материальных частиц — «атомов», вторая — в изучение эпистемологических и логических вопросов. Не случайно со временем сложилась единая школа ньяя-вайшешика. Чисто формальная связь характеризует диадду «миманса — веданта». Фактически их объединяет лишь пристальное внимание к ведийскому наследию и попытка максимально прочно опереться на ведийские текстовые источники. Но во всем остальном они категорически расходятся. Примечательно, что из всех шести даршан именно эти две выглядят наименее монолитными даже в своих собственных пределах. В мимансе произошло размежевание школ Прабхакары и Кумарилы, часто полемизировавших друг с другом. В еще большей степени «раскольнические» тенденции характерны для веданты, в рамках которой выделилось несколько самостоятельных направлений.

Таким образом, ортодоксальные школы, отстаивая индуистские мировоззренческие приоритеты, являют собой некое единство в глазах их оппонентов, но тем не менее отличаются друг от друга по своим воззрениям и постоянно вступают во взаимные дискуссии по самым разным вопросам.

* * *

Одной из древнейших школ ортодоксальной направленности является *санкхья* (букв. «число»). Истоки санкхьи, вероятно, можно отнести еще к первой половине

I тыс. до н. э., и связано это с попытками систематизировать элементы тех или иных сторон культуры. В виде же особой «исчисляющей» методологии, ориентированной преимущественно на религиозную сферу, санкхья формируется в шраманскую эпоху. Согласно буддийской традиции, один из учителей Будды Шакьямуни, Арада (Алара) Калама, придерживался воззрений, во многом совпадавших с представлениями позднейшей санкхьи. В конце старой — начале новой эры складываются и активно действуют различные подшколы санкхьи во главе с такими наставниками, как Паурика, Панчадхикарана, Варшаганья, Виндхьявасин и другие. Тексты некоторых из них дошли до нас только в виде фрагментов, тексты других вовсе не сохранились.

Свой классический, известный ныне вид санкхья обретает в трактате Ишваракришны «Санкхья-карики» (ок. V в.) и в комментариях к этому тексту, написанных Гаудападой (VII в.), Вачаспати Мишрой (IX в.) и другими авторами.

В области теории познания санкхья признаёт три инструмента правильного познания: восприятие, логический вывод и авторитетное свидетельство (*шабда*). Более существенны, впрочем, онтологические разработки этой школы. Санкхья — дуалистическая школа: основами мироздания выступают духовное начало (*пуруша*) и материальное (*пракрити*). Оба эти начала вечны и независимы. Пуруш множество, каждый из них представляет собой чистое изолированное «я», не связанное с другими «я». Каждый пуруша абсолютно пассивен: он не действует и не мыслит, не имеет ни желаний, ни эмоций; главное его свойство — самосознание. Пракрити — единая (и единичная), подвижная и непроявленная субстанция, материальная и действенная причина происхождения мира. При этом пракрити действует телеологично: она всегда направлена на другого, то есть на пурушу. Эта изначальная материаль-

ная субстанция в ходе онто- и космогенеза естественным путем преобразуется в многочисленные формы.

Пракрити состоит из трех *гун*, или качеств, таких как *саттва* (легкость, свет, удовольствие), *раджас* (подвижность, энергия, неудовольствие) и *тамас* (тяжесть, инертность, оцепенелость). Из гун состоят и все вещи мира. Гуны (а с ними и пракрити в целом) находятся в непрестанном движении. В период «космической ночи» (*пралая*) они движутся, не выходя за собственные границы. Это «изменения в однородном» (*сварупа-паринама*), или состояние равновесия гун. Причиной и одновременно началом эволюции мира считается контакт между совокупностью пуруш и пракрити. Вопрос о том, каким образом духовное может вступить в контакт с материальным, не получил в санкхье удовлетворительного решения. В целом же санкхья полагает, что этот контакт происходит условно. В определенный момент времени пуруши сближаются с пракрити, влияют на нее, и гуны утрачивают свое первоначальное равновесие, приобретая импульс к развитию вовне. В ходе развития этого импульса из пракрити эманерируют особые онтопсихологические ступени — *таттвы*. Эманации таттв в своей совокупности именуются «изменениями в разнородном» (*вирупа-паринама*). Насчитывается двадцать пять таттв, из которых две (пуруша и пракрити) относятся к вечным сущностям, а остальные двадцать три — к невечным, производным. В разряд таттв входят, в частности, интеллект (*буддхи*) — наиболее тонко организованная материальная сущность, отражающая объекты в самом чистом виде, — принцип эго-сознания (*ахамкара*), рассудок (*манас*), пять способностей чувствовать (*джнянендрии*), пять способностей действовать (*кармендрии*), пять «тонких элементов» объектов чувств (*танматры*) и, наконец, пять «великих стихий» (*махабхуты*): акаша, воздух, огонь, вода и земля, — соотносящиеся с «плотными» («грубыми») объектами чувств: звуком, осязаемым, цве-

том, вкусом и обоняемым. После появления последней таттвы, земли, начинает формироваться универсум, в таком виде, в каком он известен индийской мифологии.

Когда Вселенная создается окончательно, пуруши облакаются в тела, получая материальные возможности для переживания многообразного чувственно-интеллектуального опыта. Впрочем, подлинная цель человеческого существования — окончательное освобождение, которое в санкхье понимается как обособление каждого пуруши от пракрити (*кайвалья*) и возвращение его к своей бесстрастной самосветящейся сущности. Основным средством достижения этой цели является интеллектуально-духовное различение. Но с более высокой точки зрения нет ни закабаления, ни освобождения пуруши, потому что его связь с пракрити изначально является условной. С помощью интеллекта пуруша постигает, что ему не с чем себя ассоциировать.

Классическая санкхья обходится без понятия высшего Бога-творца, полагая, что появление и развитие мироздания достаточно хорошо объясняется естественными законами развития пракрити, освещаемой светом сознания пуруш. Однако позже, в Средние века (вероятно, под влиянием роста традиций преданности Богу — *бхакти*), концепция высшего Бога (Ишвара) постепенно укореняется в санкхье. В теистических и во многом ведантизированных вариантах санкхьи Бог, не будучи творящим началом, уже одним своим присутствием заставляет пракрити действовать и распоряжается судьбами людей по своему усмотрению.

* * *

Естественную пару санкхье составляет *йога* — традиция, истоки которой также уходят в седую древность. Слово «йога» имеет множество значений, но чаще всего она

понимается как комплекс психофизических приемов, изменяющих и облагораживающих сознание практикующего, который стремится к освобождению. Со шраманской эпохи практики йоги становятся довольно популярными. Большое влияние на развитие этих практик оказал буддизм. К началу новой эры в Индии функционировали различные йогические направления. Систематизация ряда практик и идей йоги приписывается легендарному мудрецу Патанджали, который, как считается, составил трактат «Йога-сутры» (I–III вв.). Собственно, благодаря именно Патанджали, а особенно его комментаторам (Вьясе и другим) йога оформилась в философскую школу, которая на Западе известна как «классическая йога». Патанджали в целом признаёт метафизические и онтологические положения санкхьи, равно как и ее теорию познания. Но основной акцент йога-даршана делает все-таки на проблематике освобождения сознания. Согласно Патанджали, йога — это «разрушение деятельности сознания», то есть она выступает в качестве идеальной цели духовного пути. С другой стороны, йога понимается им же как совокупность средств, ведущих к цели, и в этом смысле говорится о «восьмичленной» (*аштанга*) йоге. Эти восемь членов, или ступеней, йоги выглядят следующим образом: 1) *яма* («ограничения») — непричинение вреда, правдивость, неворовство, воздержанность и нестяжательство; 2) *нияма* («предписания») — чистота, удовлетворенность, аскеза, рецитация священных текстов и почитание Ишвары; 3) *асана* — удобная поза для медитации; 4) *прана-яма* — дыхательные практики; 5) *пратьяхара* — контроль над органами чувств. Первые пять ступеней называются «внешней йогой», подготавливающей адепта к основным практикам. Три последующие ступени — «внутренняя йога», которая, в сущности, представляет собой разные этапы медитации, такие как *дхарана* (длительное удержание концентрированного внимания), *дхьяна* (устойчивое

созерцание) и *самадхи* (глубочайшая сосредоточенность). В свою очередь, в самадхи выделяется четыре стадии, завершающиеся полным объединением субъекта и объекта медитации. В ходе занятий у йогина могут появляться сверхъестественные способности (*сиддхи*), воспринимающиеся как знаки духовного совершенствования. В отличие от классической санкхьи, йога Патанджали признаёт бытие высшего Бога — Ишвары, вечного и самосознающего духа (пуруши). Он непричастен к миру сансары и неподвержен омрачающему воздействию первоматерии (пра-крити). Он наделен огромным могуществом, которое, впрочем, не связано ни с творением или уничтожением универсума, ни с идеей вечного духовного пристанища, в котором обретает покой освобожденная душа. Ишвара помогает только последователям йоги, избирающим его объектом своей медитации («бог йогинов»). Цель классической йоги совпадает с целью санкхьи: полное размежевание индивидуального духа с миром материального и возвращение его к своей изначальной свободе, которая трактуется как полная обособленность (*кайвалья*). С развитием веданты йога-даршана почти прекращает свое творческое развитие и становится своего рода мировоззренческим эталоном для большинства йогических направлений индуистского толка.

* * *

Немало общего имеют друг с другом школы *вайшешика* и *ньяя*. Вайшешика (от слова *вишеша* — «отличие, особенность») использует аргументацию ньяи в вопросах, касающихся атомистической теории, доказательства бытия высшего Бога; как и ньяя, она поддерживает доктрину освобожденной души, лишенной всяческих атрибутов. В описании логического вывода и восприятия как двух источников правильного познания вайшешика также

во многом опирается на ньяю. Позднее, в начале II тыс., тесное переплетение учений обеих школ привело к появлению синкретической школы ньяя-вайшешика.

Основателем вайшешики считается легендарный мудрец Канада, которому приписывается труд «Вайшешика-сутры», созданный, вероятно, в начале новой эры. Впрочем, в традиции школы более важным признаётся не это сочинение, а трактат «Падартхадхарма-санграха» («Собрание характеристик категорий»), написанный мыслителем Прашастападой (IV–V вв.) и во многом определивший последующее развитие школы.

Вайшешика разрабатывает семь основных категорий (*падартхи*), таких как субстанция (*дравья*), качество (*гуна*), движение (*карма*), общее (*саманья*), особенное (*вишеша*), внутренняя присущность (*самавая*) и небытие (*абхава*). Субстанция, наиболее важная категория, понимается как субстрат свойств и действий, материальная причина вещей. Всего выделяется девять субстанций (что дает право говорить о вайшешике как о школе онтологического плюрализма): это пять первостихий (*махабхуты*) — земля, вода, воздух, огонь и акаша, или «эфир» (пространство звука), — а также физическое пространство, время, душа (*атман*) и ум (*манас*). Первостихии (кроме акаши) происходят из мельчайших неделимых частиц — «атомов» (*ану*); существует четыре вида атомов, отличающихся друг от друга по своим качествам. Атомы вечны, не имеют частей и не могут быть восприняты. Подобно атомам первостихий, атомарен и лишен частей ум, который понимается как внутреннее чувство, воспринимающее движения души. Все остальные субстанции схожи в том, что они суть единые, вечные и всепроникающие. Пространство и время по своей сущности целостны и неделимы, однако в обыденной практике эти субстанции разделяются на части (и тогда, например, говорят о востоке и западе, о «сегодня» и «завтра»). Душа тракту-

ется как субстрат сознания. Существует два рода душ: индивидуальные (*дживатман*), которых насчитывается бесчисленное множество, и высшая (*параматман*), то есть верховное божество, творец Вселенной (Махешвара).

Качество определяется как статичная, пассивная характеристика вещи и производная ее причина; оно не существует само по себе, поскольку целиком зависит от субстанции. Всего в вайшешике выделяется двадцать четыре вида качеств (пять объектов чувств, число, размер, соединение, разъединение, удовольствие, страдание, тяжесть, стремление, сознание и другие). Качества опираются на субстанции, которые, в свою очередь, выражаются через качества.

Движение — это динамическая характеристика вещи. Вайшешики выделяют пять видов движения: движение вверх, вниз, сжатие, расширение, перемещение. Движения бывают воспринимаемые и невоспринимаемые (к последним относится, например, движение ума).

Общее — вечная и реальная сущность, отличная от индивидуального, но в то же время пребывающая в нем. Тождественность вещей того или иного класса определяется присутствием в них общего. Наибольшая общность — это бытие. Противоположность общему составляет особенное: будучи, как и общее, сверхчувственной и невоспринимаемой сущностью, особенное вместе с тем есть то, что отличает субстанции друг от друга: это сущностное свойство конкретной субстанции.

Внутренняя присущность — это обязательная, постоянная связь между двумя сущностями, например между целым и частями, субстанцией и качествами.

Наконец, вайшешика выделяет и четыре основных вида небытия: предшествующее, последующее, абсолютное и небытие как отсутствие одной вещи в другой.

В рамках вайшешики исследуется и онтокосмогоническая проблематика. Как и другие школы индийской мысли,

вайшешика поддерживает идею постоянной и закономерной смены космических эпох, которые увязываются с деятельностью живых существ. В течение своей жизни существа совершают добродетельные и (или) неблагие поступки, которые создают некую «невидимую» силу (*адришта*), влияющую на их последующие воплощения. Фактически адришта есть не что иное, как сила кармического воздаяния. Эта сила сохраняется в душах и тогда, когда они уже не в состоянии действовать, то есть в период отсутствия мироздания («космическая ночь»). В этот период все субстанции, включая атомы первостихий, пребывают в неподвижном состоянии. Эпохе «космической ночи» кладет конец высший Бог, который выражает волю к сотворению; эта воля воздействует на души, побуждая их стремиться к воплощению. Вслед за этим адришта приводит в движение атомы, которые, сочетаясь друг с другом, формируют материал для Вселенной. В этот прообраз Вселенной высшее Божество помещает «мировую душу», или бога-творца Брахму. Этот вторичный демиург занимается созиданием конкретных элементов мироздания, наделяя существа соответствующими наклонностями и способами деятельности. Мир, просуществовав определенное время, по воле высшего Бога подвергается уничтожению и вновь распадается на первичные субстанции.

* * *

Школа *ньяя* занята преимущественно вопросами эпистемологии, логики и методологии. Она больше остальных индийских школ связана с древней практикой публичного диспута, которая требовала особого внимания к правилам логической аргументации. Легендарным основателем *ньяи* считается святой мудрец Готама, чье имя в традиции смешивается с Акшападой, которому припи-

сывают главный текст этой системы — «Ньяя-сутры», созданный приблизительно в начале новой эры. Среди более поздних представителей ньяи выделяются комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяяна (V в.), Уддотакара (VII в.), упоминавшийся выше Вачаспати Мишра, Удайна (X в.) и Джаянта (X в.). В XIII в. на основе «старой ньяи» появляется так называемая «новая ньяя» (*навьяньяя*) во главе с Гангешей, который главной задачей школы делает изучение чисто логических проблем.

В ньяе разрабатываются шестнадцать философских проблем (*надартхи*), а именно: инструмент правильного познания (*прамана*), объекты познания, сомнение, цель, пример, учение, члены силлогизма, косвенное доказательство, определенное знание, правильная дискуссия, пустой спор, придирки, ошибки вывода, нечестный ответ, уклончивый ответ и причина поражения в споре. Как можно заметить, главными проблемами оказываются те, что связаны с практикой философского спора.

Ньяя определяет познание (*джняна*) как обнаружение объектов. Познание бывает правильным и ложным. Существует четыре вида инструментов правильного познания: восприятие, логический вывод, сравнение и авторитетное свидетельство. Особый вклад ньяи в наследие индийской философии состоит в разработке логического вывода (*анумана*). В рамках школы был сформулирован так называемый пятичленный силлогизм, или умозаключение, состоящее из пяти элементов: 1) суждение («На горе огонь»); 2) основание суждения («Потому что гора дымится»); 3) поясняющий пример («Все, что дымится, является огненным, как в кухонном очаге»); 4) применение общего к частному («Это гора»); 5) утверждение вывода («Следовательно, гора в огне»). Ньяя разрабатывает классификацию выводов: например, вывод для себя (*свартха*) и для другого (*парартха*), вывод от восприни-

маемой причины к невоспринимаемому следствию (*пур-вават*), вывод от воспринимаемого следствия к невоспринимаемой причине (*шешават*) и вывод по аналогии (*саманьято-дришта*). Школа выделяет пять ошибок силлогизма, все они связаны с теми или иными изъянами логического посредника, или среднего термина. Этот посредник может быть: 1) неправильно выбран, 2) противоречив, 3) опровергнут умозаключением, 4) сам по себе не доказан, 5) опровергнут другой праманой.

Представление о субстанциях и их характерных особенностях ньяя заимствует из вайшешики. В частности, душа трактуется как чистое «я», в состоянии освобождения лишённое всех атрибутов (в том числе сознания), любых переживаний. Как и вайшешика, ньяя признаёт бытие высшего Божества, которое понимается как всемогущее, всеведущее существо, творец и разрушитель мира, высший нравственный наставник. При этом Бог не материальная, а действующая причина мира. Ньяя использует различные логические аргументы для доказательства бытия Бога. Классический вид эти аргументы обрели в трактате Удаяны «Ньяя-кусуманджали» («Букет ньяи»): 1) все объекты мира суть следствия, значит, они должны иметь какую-то разумную целеполагающую причину, или Бога; 2) кармическая сила (*адришта*) в начале космического цикла неспособна самостоятельно побуждать к движению инертные атомы первостихий, но поскольку атомы все-таки начинают движение, следует допустить, что адришту направляет к атомам Бог; 3) авторитет вед базируется на авторитете их автора, а им может быть только Бог; 4) о Боге свидетельствуют ведийские тексты, и т. д.

Философия ньяи оказала значительное влияние на развитие различных индийских логико-методологических теорий. Выйдя за пределы конкретной философии

ской школы, методы ньяи стали учебной дисциплиной, которая изучалась в рамках традиционного индийского образования.

* * *

Школы, образующие последнюю пару ортодоксальной индийской мысли, — *миманса* и *веданта*, — наверное, меньше остальных парных школ связаны друг с другом. Объединяет их пристальный интерес к ведийскому наследию, однако подход к нему, способы его изучения и интерпретации да и сами системы философских взглядов, возникающих на основе этой интерпретации, — все это значительно отличается в обеих школах.

Примечательно, что обе эти философские школы по одной из классификаций назывались почти одинаково: *пурва* («прежняя, первая»)-миманса и *уттара* («последующая»)-миманса. Само слово *миманса* означает «исследование, размышление».

«Прежняя» миманса, или просто миманса, пожалуй, может считаться наиболее ортодоксальной школой индийской мысли. Ее родоначальником, согласно традиции, является мудрец Джаймини, легендарный автор главного текста этой школы — «Миманса-сутр». Этот текст, самый крупный из всех аналогичных произведений шести даршан (в нем 2745 сутр), был составлен, вероятно, в конце старой — начале новой эры. Позднее, в эпоху Гуптов (IV–VI вв.), Шабарасвамин написал к нему комментарий. Классический облик миманса обрела к VII в., когда сформировались две ее подшколы, основанные, соответственно, Кумарилой и Прабхакарой; между этими подшколами существовали некоторые идейные расхождения.

Специфику философствования мимансы составляет ритуалистическое истолкование ведийских произведений,

особенно текстов брахман. Согласно мимансе, веды вечны и никем не созданы. Веды абсолютно непогрешимы, они основной ориентир не только в области трансцендентного, но и в повседневной действительности. Главная же тема, поднимаемая в ведах, — это *дхарма*. Ввиду вечности вед вечными оказываются и звуки слов, из которых они сложены; вечна и связь между словом и обозначаемым объектом. Из вечности вед вытекает и вечность мира, который не претерпевает никаких изменений во времени, то есть не создается и не разрушается. В ранней мимансе теологическая проблематика разработана слабо: бытие бога-творца игнорируется, ведийские же божества признаются только в контексте жертвенного ритуала (они суть «те, к кому обращаются в дательном падеже», полагает миманса), поскольку их почитание предписывается ведами. Отправление ритуала должно совершаться человеком без каких-либо эгоистических устремлений, просто потому, что так заповедано в ведах. В течение жизни в благочестивом человеке, правильно совершающем жертвоприношения, возникает и усиливается особая благая сила — *атурва*, которая позволяет ему по истечении жизненного срока обрести небеса (*сварга*). Впоследствии миманса вводит в свои построения идеал высшего освобождения, или *мокши*. Миманса признаёт несколько инструментов правильного познания: восприятие, умозаключение, сравнение, гипотетическое заключение, невосприятие, — однако самым важным считается все-таки авторитетное свидетельство (*шабда*). Есть личное и безличное свидетельство; первое — это свидетельство авторитетного человека, второе — свидетельство вед.

Миманса признаёт те же онтологические субстанции, что и вайшешика. Правда, Кумарила добавляет к ним еще и темноту как носителя качеств цвета и движения. Относительно проблематики души, или «я» (*атман*), миманса полагает, что душа вечна по своей природе, вездесуща

и бесконечна; душа — это субстрат сознания. По своей сути «я» бессознательно, поэтому в освобожденном состоянии душа, по мнению Прабхакары, лишена всех качеств, в том числе и сознания. Кумарила же полагает, что сознание — это некий модус деятельности души.

* * *

Наиболее авторитетной школой астики является *веданта*. Первоначально, еще в брахманистскую эпоху, этот термин обозначал свод текстов, «завершающих» (*анта*) ведийское знание, то есть был синонимом упанишад. Позднее он стал употребляться по отношению к конкретной философской школе, родоначальником которой был мудрец Бадараяна, предполагаемый автор ее основополагающего текста — «Веданта-сутр» (или «Брахма-сутр»), — состоящего из 555 сутр. В веданте Бадараяна был отождествлен с великим мудрецом Вьясой, редактором вед, автором пуран, «Махабхараты» и множества других сочинений. В «Веданта-сутрах» синтезированы и систематизированы разрозненные представления упанишад. После этого произведения уже можно говорить об учении упанишад в том виде, в каком оно интерпретируется ведантистами.

Сутры Бадараяны неоднократно комментировались последующими мыслителями-ведантистами, формировавшими тем самым различные направления в рамках единой традиции веданты. Выделяется пять таких направлений: *адвайта* («недвойственная»), *вишишта-адвайта* («недвойственная с различиями»), *двайта* («двойственная»), *шуддха-адвайта* («чистая недвойственная») и *двайта-адвайта* («двойственно-недвойственная»). Школа *гаудия*, возникшая в XVI в. благодаря деятельности выдающегося кришнаитского реформатора и проповедника Чайтаньи (1486–1533), стала ассоциировать себя с двайтой, хотя, по существу, представляет собой отдель-

ное направление веданты. Текст Бадараяны, упанишады (и, шире, все ведийские произведения), а также «Бхагавадгита» образуют так называемую «тройственную основу» веданты (*прастханатрая*).

Хронологически самым ранним направлением веданты считается адвайта. По всей видимости, ее основателем был Гаудапада (V–VI вв.). Именно в его трудах, особенно в комментарии («Карики») к «Мандукья-упанишаде», были изложены основные воззрения этой школы. Впрочем, самым выдающимся представителем классической не-двойственной веданты считается более поздний мыслитель Шанкара (по мнению К. П. Тиле, его жизнь датируется 788–820 гг., хотя эта датировка сейчас оспаривается).

С точки зрения приверженцев адвайты, Брахман, или Атман, есть единое абсолютное начало, высшее «Я». Брахман невыразим в слове и не постижим ни рациональным образом, ни с помощью восприятия. Тем не менее в нем выделяется два аспекта. Первый и важнейший, *ниргуна*-Брахман, есть непроявленный Брахман, лишенный каких-либо характеристик, трансцендентный и безличный. Второй, *сагуна*-Брахман, или Ишвара, — это проявленный Абсолют, имманентный миру и наделенный позитивными качествами, такими как совершенство, вечность, всемогущество и т. д. Это высший предел мысли, творец и разрушитель Вселенной, «душа душ», «бытие-сознание-блаженство» (*сат-чит-ананда*). Ишвара — высший Бог, объект религиозного культа.

Всё, кроме Брахмана (то есть мир и души), нереально. Люди воспринимают мир как реальный потому, что они находятся под воздействием силы духовного ослепления, иллюзии (*майя*), неотъемлемой от самого Брахмана, хотя и не омрачающей его. Статус майи парадоксален и до конца непостижим: она существует как бы на грани между бытием и небытием, реальностью и нереальностью. Своей пеленой майя застилает Брахмана (*аварана*) и прое-

цирует (*никшепа*) на него мнимый мир многообразных феноменов и множества душ. В этом смысле даже Ишвара оказывается тончайшей пленкой майи на безличном по своей сути Брахмане. Достижение освобождения — а это происходит, как полагает адвайта, уже при жизни практикующего (*дживанмукти*) — совпадает с глубоким осознанием того, что существует только Брахман, что множественность сама по себе иллюзорна. Освобожденный перестает поддаваться ложному очарованию майи, а его индивидуальное «я» растворяется в бездне высшего, абсолютного «Я».

Активная экзегетическая деятельность Шанкары и трактовка им основных положений веданты, касающихся высшего начала, души и мира, стимулировали формирование остальных течений веданты, развивавшихся на основе вишнуизма (в то время как адвайта исторически оказалась связана с шиваизмом и шактизмом). Вишнуитские системы веданты объединяются несколькими моментами: несогласие с «еретической» философией Шанкары (с их стороны нередко звучит обвинение Шанкары в скрытой приверженности буддизму); майя считается не омрачающей иллюзорной силой, а реальной творческой силой Абсолюта; мир и души не иллюзорны, хотя и зависят от Брахмана; сам Брахман — личностное существо, высший Бог, наделенный всеми совершенствами; в качестве религиозных практик используется бхакти; при освобождении души не сливаются с ним, но отчасти становятся подобными ему.

Крупнейшее вишнуитское течение веданты, *вишишта-адвайта*, связано с именем Рамануджи, жившего в XI–XII вв. Согласно ему, существует три вида различий: различие между двумя классами явлений, различие между разными элементами одного класса и различие между частями одного элемента одного класса. Единый по своей сути Брахман лишен первых двух видов разли-

чий, но наделен третьим, — таким образом, у него имеются внутренние различия. Брахман есть вечное целое, которое обладает вечными же частями: бессознательной материей (*пракрити*) и сознающими душами (*дживы*). Но сам Брахман не делится на части, поэтому он не подвержен изменениям. Материя и души образуют «тело» Брахмана, который оказывается их «душой». Материя и души, будучи зависимыми от Брахмана, не отождествляются с ним полностью, сохраняя отделенность от него. Высший Брахман наделен бесконечным количеством положительных признаков; по мысли Рамануджи, отрицание упанишадами того, что у Брахмана есть какие-либо качества, на самом деле означает отрицание несовершенных, эмпирических качеств.

Родоначальник двойственной веданты Мадхва (XIII–XIV вв.) различает независимую (*сватантра*) и зависимую (*паратантра*) реальность и считает, что подлинная сватантра — это Брахман, или Вишну, создатель универсума. И души, и мироздание зависят от Брахмана (Бога) и на нем основаны. Будучи дуалистом, Мадхва выделяет пять основных, категориальных, различий, имеющих вечный характер: между Богом и душой, Богом и материей, душой и материей, одной душой и другой и, наконец, между различными частями материи. Как и другие мыслители-вишнуиты, Мадхва отрицал идею невыразимости Брахмана.

В философии Нимбарки (XIV в.), испытавшего влияние Рамануджи, уравниваются различие и тождество: души и мир отчасти тождественны Богу (Кришне), но вместе с тем отличны от него. Если бы они были абсолютно идентичны Богу (Кришне), то Бог оказался бы несовершенным; при полном же различии мир приобрел бы независимость от Бога, и это ограничило бы Бога. Непостижимое единство с Кришной образует его возлюбленная и верная подруга Радха, которая выступает

как энергия Бога (*шакти*), материальная причина мира. Изменения, которые происходят в шакти, не затрагивают Бога. Душ бесконечное множество, каждая из них — отражение Бога.

Основоположник шуддха-адвайты Валлабхачарья (1479–1531) полагал, что реален не только Бог (Брахман), но и мир, вне Бога принципиально не существующий. Бог — и действующая, и материальная причина мира. Бог выступает в трех формах. Первая — это Парабрахман-Кришна, трансцендентальная форма Бога, воплотившегося на земле; вторая — Акшара-Брахман (вечный Брахман), источник природы, души, кармы и т. п., а также вечный рай Кришны (Голока). Третья форма — это Антарьями-Брахман, частица божественной сущности в каждой душе. Пребывая в тленном мире, человек неспособен постичь совершенство Бога. Высшие люди, согласно наставнику Валлабхе, те, к которым Бог постоянно милостив. Такие люди называются *пуштити* (букв. «изобилие»).

Последнее крупное направление веданты — *гаудия* (от средневекового названия Бенгалии — Гауда). Она традиционно возводит себя к школе Мадхвы, хотя, по сути, представляет собой отдельное направление. Философия гаудии называется *ачинтья-бхеда-абхеда* («непостижимое различие в неразличии»). Абсолютная сущность имеет три аспекта: Брахман (безличная духовная субстанция, бытие), Параматман (сверхдуша, сознание) и Бхагаван Кришна (верховная личность, блаженство), причем последний аспект включает в себя остальные и считается наивысшим. Кришна наделен множеством атрибутов и способен проявляться в мире в любом облике. Деяния Кришны — это его непостижимые «игры» (*лила*), приносящие наслаждение его поклонникам. Кришна обладает способностью (*шакти*) трансформировать себя в мире, не утрачивая своей неизменности. Есть три вида шакти: внешняя (*майя-шакти*, совпадающая с природой), «погра-

ничная» (душа) и внутренняя, воплощенная в образе Радхи, источнике всех остальных шакти.

Начиная с эпохи Рамануджи вишнуитские версии веданты в своей совокупности формировали мировоззренческий фундамент теистического движения бхакти. Примечательно, что каждый из четырех родоначальников теистических школ веданты (Рамануджа, Мадхва, Нимбарка и Валлабхачарья) стал в то же время и основателем одной из традиций бхакти. В принципе это же можно сказать и применительно к Чайтанье. С другой стороны, и адвайта не ограничивалась лишь схоластическими рассуждениями: согласно традиции, Шанкара заложил основы монастырской жизни и организовал десять монастырских «орденов» (*матха*); некоторые из них действуют по сей день. Таким образом, в веданте, как ни в одной другой школе индуистской мысли, тесно переплелись глубокие философские прозрения и религиозные, ритуалистические процедуры, широко востребованные в среде «нефилософствующих» сторонников школы.

Идеи веданты в той или иной степени оказали воздействие на все остальные школы индуистской философии; можно говорить об их своеобразной «ведантизации». В глазах стороннего наблюдателя именно веданта стала представлять индуистскую философию в целом. С начала XIX в. веданта получает определенный резонанс и на Западе, воздействуя на творчество немецких романтиков, Артура Шопенгауэра, Ральфа Уолдо Эмерсона и других мыслителей. С легкой руки основательницы теософии Елены Блаватской веданта становится частью традиции западного эзотеризма. В XX в. идеи веданты и неоведанты (неклассической веданты) экспортируются на Запад (а также и в Россию) носителями самой традиции. Подавляющее большинство современных неоиндуистских проповедников и наставников (Чинмой, Сатья Саи Баба,

Свами Прабхупада, Махариши и многие другие) опираются на веданту в различных ее проявлениях. Впрочем, нынешняя веданта — это преимущественно комплекс многочисленных религиозных практик, базирующихся на идеях, которые восходят к Средневековью. Традиции веданты еще сохраняются, но творческое развитие ее положений в классическом духе прекратилось уже давно.

* * *

Хотя понятие астики обычно ассоциируется с шестью классическими индуистскими даршанами, на самом деле ортодоксальная линия индийской философии только ими не ограничивается. Во-первых, она развивалась и в некоторых других, менее известных, религиозно-философских школах, обладавших своими авторитетными текстами, в которых излагалось свое, оригинальное учение. Во-вторых, как уже говорилось выше, философские положения разрабатывались и в таких школах, которые нам привычнее относить к научным дисциплинам. Впрочем, будучи ортодоксальными, они поддерживали авторитет вед и нацеливали своих сторонников на поиски духовного освобождения, то есть выходили за рамки чисто научной проблематики. В известном трактате историка философии XIV в. Мадхавы «Сарвадаршана-санграха» («Компендиум всех даршан») описываются основоположения пятнадцати даршан, в том числе и таких, как *шайва* («шиваизм»), *паишупата* и *пратьябхиджня* (школы, которые на самом деле тоже относятся к шиваизму), *расаяна* (алхимия) и *вьякарана* (школа грамматистов). Примечательно, что, несмотря на очевидное стремление Мадхавы к всеохватности, и этот перечень не является полным. В частности, в нем отсутствуют ранневишнуитская *панчаратра* (с которой в свое

время дискутировал сам Шанкара) и школы шактизма. Следует заметить, что в историографии индийской философии отсутствуют труды, в которых содержалось бы описание всех без исключения систем, содержащих философские воззрения.

Шактизм, или культ высшей божественной энергии-шакти, принадлежит к еще более широкому направлению — индуистскому тантризму, оформление которого происходит примерно в середине I тыс. н. э. Свое название тантризм получил от особых эзотерических текстов, считающихся у сторонников шактизма священными, — *тантр*. Поэтому не удивительно, что шактизм является важнейшей традицией тантризма, — впрочем, далеко не единственной. В других индуистских конфессиях (шиваизм, вишнуизм, культ Ганеши и др.) также создавались тексты такого жанра, и это делает школы, использовавшие подобные тексты, тантрическими как с формальной, так и с содержательной точки зрения.

Тантры — это преимущественно практические произведения. Очень много места отводится в них описанию различных ритуальных процедур, психофизических практик, образам божеств и других сверхъестественных существ, устройству святилищ, храмовой атрибутике и т. п. Философская проблематика, занимая в тантрах второстепенное место, служит целям методологического обоснования этих практик. Будучи по своему характеру синкретической, тантрическая философия использует представления, которые относятся к самым разным традициям индийской мысли. Далеко не всегда она носит систематический характер; порой философские положения просто рассыпаны по всему тексту тантры. Пожалуй, наиболее систематизированно тантрическая философия представлена в кашмирском шиваизме, особенно в *пратьябхиджне* (букв. «узнавание») — школе, описанной в трактате Мадхавы.

Крупнейшим представителем пратьябхиджни был кашмирский мыслитель Абхинавагупта (X–XI вв.).

Какого-то единого учения, которое разделяли бы все без исключения тантрические школы, нет, поэтому мы можем говорить о нем только условно. Согласно тантрам, равно как и комментариям к ним, и другим тантрическим сочинениям, существует единое абсолютное божественное начало, которое описывается как Парамашива, Парашакти и т. д. Это начало есть высшее сознание, в котором неразрывно сочетаются два аспекта: *пракаша* и *вимарша*. Пракаша мыслится как невыразимый постоянный Свет, вечный источник, основа проявления всего сущего, тогда как вимарша — это высшая, динамическая энергия Сознания. Теологически эти два принципа понимаются как пассивный по своему характеру Шива и активная Шакти. Актуализируя свои потенции, Шакти-вимарша порождает все многообразие феноменов, которые, впрочем, не выходят за пределы абсолютного Сознания и не омрачают его. Тем самым резкой границы между проявленной действительностью и источником ее проявления в тантризме не существует. Появление Вселенной происходит в результате последовательных ступеней эманации (*таттвы*), которых насчитывается тридцать шесть. Космогенез мыслится как постепенное самоограничение Абсолюта, позволяющее появиться миру как совокупности множественных, обособленных объектов. На определенном этапе космогонического процесса появляется и принцип индивидуальности; индивид представляет собой своего рода «атом» (*ану*) высшего начала и потенциально божествен.

Мир не иллюзорен; это священное «тело» высшего божества-сознания, некая плотная совокупность сакральных энергий. При таком отношении к действительности меняется и сам характер религиозной практики. Тантрическая йога — это йога преображения, а не аскетического

отрицания действительности. Практикующий стремится трансформировать свои грубые материальные энергии в более возвышенные, органично сочетая чувственные желания (*бхукти*) и духовные потребности, которые ведут его к освобождению (*мукти*). Удаляя духовные препятствия, практикующий достигает освобождения уже при жизни, в своем преображенном теле; некоторые тантрические направления, в частности школа *натха*, полагают, что освобождение совпадает с обретением физического бессмертия.

* * *

Эта книга призвана заполнить лакуну в отечественных исследованиях индийской философской мысли. В России издавна наблюдается стойкий интерес к индийским религиозно-философским традициям. Российская индологическая (особенно буддологическая) научная школа до Второй мировой войны была в академическом мире одной из самых авторитетных. Известные исторические события отразились на уровне индологических исследований, проводившихся в СССР, и в первую очередь исследований философских. Многие исследовательские школы были уничтожены, ученые подвергались репрессиям. Ситуация несколько улучшилась после падения советского строя, однако по сей день остается далекой от совершенства. Безусловно, радует тот факт, что в настоящее время в России выходят различные индологические историко-философские монографии и переводы индийских философских текстов, однако до сих пор не опубликовано объемной книги антологического характера, которая была бы целиком посвящена различным индийским философским системам.

В силу ряда обстоятельств не все даршаны, оставившие свой след в истории индийской философской мыс-

ли, оказались представленными в настоящем издании (в нем, например, отсутствуют тексты ньяи и мимансы). С другой стороны, пожалуй, было бы самонадеянностью полагать, будто в один том вообще возможно уместить все репрезентативные образцы текстов многоликих индийских традиций, каждая из которых внесла свой вклад в религиозно-философское наследие великой цивилизации Индии.

При структурировании настоящего издания мы отказались от хронологического подхода, опираясь, среди прочего, и на то обстоятельство, что сами индийские даршаны стараются изъять свои основоположения из потока исторических изменений и продемонстрировать их постоянство, восходящее к тому или иному авторитетному источнику, будь то ведийское наследие, учение Будды или Джинны Махавиры. Главным критерием при группировании материала стала принадлежность традиций к неортодоксальным или ортодоксальным направлениям, то есть к настике или к астике.

Содержательная часть антологии начинается с демонстрации неортодоксальных школ мысли. В раздел «философия настика» вошло шесть текстов. Наиболее объемно представлена философия буддизма, как одна из самых ярких, глубоких и многоплановых религиозно-философских систем Индии. Открывает этот блок текстов перевод с пали «Милинда-паньхи» («Вопросы Милинды»), репрезентирующей раннебуддийскую мысль. А. В. Парибок, переводчик отрывков из этого текста, является также автором перевода с санскрита второй главы следующего буддийского произведения — «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и комментария к ней философа Чандракирти («Прасаннапада»). Этот буддийский текст был составлен в традиции мадхьямака. Философия школы йогачара, или виджнянавада, представлена переводом с санскрита

и тибетского языка трактата Васубандху «Вимшатика-виджняпти-матрата-сиддхи», выполненным Н. В. Хомутинниковой. Наконец, позднебуддийскую махаянскую мысль демонстрирует фрагмент трактата Шантаракшиты «Таттва-санграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Текст переведен с санскрита М. С. Зембой.

Далее следуют джайнские тексты: фрагменты произведения мыслителя Умасвати «Таттвартха-адхигама-сутра» в переводе с санскрита А. А. Терентьева и трактат средневекового философа Амритаचандры «Пурушартха-сиддхи-упая», переведенный с санскрита А. А. Дюрановым.

Раздел «Философия астика» содержит переводы семи произведений с санскрита: это тексты классических даршан и «неклассической», но ортодоксальной философии. Последовательность классических сочинений отражает традиционное разделение индуистских даршан на три пары, о чем говорилось ранее. В частности, древнейшую ортодоксальную даршану, санкхью, представляет перевод средневекового трактата «Санкхья-сутры», а также комментария к нему Анируддхи («Санкхья-сутра-вритти»). Перевод фрагмента текста осуществлен М. С. Зембой при участии Е. А. Луцъшиной. Философия йоги представлена первой частью известного трактата «Йога-сутры» Патанджали и комментарием Вьясы «Йога-бхашья» в переводе С. В. Пахомова. Перевод фрагментов важнейшего трактата вайшешики «Падартхадхарма-санграха» Прашастапады осуществила В. Г. Лысенко. Философия ведущей индуистской школы — веданты — представлена двумя текстами: текст недуалистического направления веданты (*адвайта*), «Веданта-сара» Садананды, переведен Б. И. Загумённым; теистическое же течение веданты в форме традиции бенгальского вишнуизма (*гаудия*) представлено позднесредневековым комментарием к «Брахма-сутрам» Баладевы Видьябхушаны в переводе С. В. Ватмана.

Классические индуистские даршаны дополнены образцами двух «неклассических» систем, которые также относятся к астике. Один из таких текстов создан в рамках шактистской традиции. Это «Куларнава-тантра», из которой отобраны разделы, имеющие наибольший интерес с точки зрения философии. Перевод выполнен С. С. Фёдоровым. Замыкает астическую философию перевод фрагментов второй части трактата грамматиста Бхартрихари «Вакьяпадия», осуществленный В. П. Ивановым.

Переводы, представленные в настоящем издании, в основном публикуются впервые, а труды, которые уже выходили в свет ранее, значительно доработаны. Каждый перевод предваряется вступительной статьей и сопровождается примечаниями, а в некоторых случаях и комментариями. Завершает издание список избранной монографической литературы по философии Индии. Кроме того, немало библиографических ссылок по некоторым более частным вопросам отдельных даршан можно найти в примечаниях к переводам.

Настоящее издание прошло довольно сложный путь в своем становлении, выдержав испытание на прочность. Книга формировалась и редактировалась начиная с 2003 г., и за истекшее время неоднократно менялся состав и жанры включенных в нее текстов. Менялись издательские планы да и сами издательства. И только сейчас, спустя десять лет после начала работы над этим проектом, книга наконец-то выходит в издательстве «Амфора». Впрочем, несмотря на все эти сложности, издание антологии индийской философии не утратило своего значения в силу актуальности темы.

Ввиду ряда обстоятельств в эту публикацию не вошли указатели терминов, персоналий и текстов. В связи с этим полагаем необходимым оговорить вопрос написа-

ния индийских терминов. В основном переводчики пользовались кириллической транскрипцией. При всех минусах подобной практики (в частности, на кириллице сложно передать долготу гласных, которая на санскрите нередко выполняет смыслоразличительную функцию) она допускается в отечественной науке, а кроме того, может облегчить восприятие текста. В круглые скобки заключены преимущественно индийские существительные в именительном падеже единственного числа, набранные курсивом. В ряде случаев, когда необходимо прояснить мысль автора, приводится соответствующий латинизированный вариант. Фразы на санскрите, именные части речи (не в именительном падеже) и глаголы переданы в латинской транскрипции.

С. В. Пахомов

ФИЛОСОФИЯ НАСТИКА

ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА

РАННИЙ БУДДИЗМ

МИЛИНДА-ПАНЬХА

Вопросы Милинды

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

«Вопросы Милинды» (далее ВМ) — знаменитый доктринально-философский диалог на языке пали между царем Милиндой и буддийским монахом Нагасеной. У Милинды был реальный исторический прототип — греко-бактрийский монарх Менандр, правивший во II в. до н. э. на территории нынешнего Афганистана. Дошедший до нас текст ВМ создавался в течение нескольких веков. Книга вторая, принадлежащая к его самому раннему хронологическому слою, обрела свой нынешний вид, вероятно, уже в I в. до н. э.; книга третья написана по меньшей мере через два века после нее. Текст ВМ ценится как философское произведение, но еще более как блестящий литературный памятник; кроме того, это единственное индийское философское произведение, в котором фигурирует грек. Авторы ВМ вряд ли были близко знакомы с греческой философией, хотя сопоставительное обсуждение в ВМ устройства человека и колесницы, возможно, содержит аллюзию на «Теэтет» Платона. Но уже можно считать доказанным, что в ВМ имеется намеренное подражание греческому риторическому строю речи¹.

Ниже приводятся отрывки из ВМ, представляющие прежде всего семантический и логический интерес и отражающие лингвофилософские взгляды ранних буддистов. Ознакомившись далее с переводом главы трактата «Прасанна-

© А. В. Парибок, перевод с пали, 2013

¹ Парибок А. В. Греческая мысль и риторика в «Милинда-паньхе» // МОУΣΕΙΟΝ, СПб., 1997. С. 195–204.

пада» (с. 86), можно заметить, что стиль мышления и некоторые конкретные рассуждения Нагасены предвосхищают позднейших мадхьямиков.

Особого внимания заслуживает обсуждаемая в первый день беседы колесница как модель человека. В специальной литературе этот пассаж неизменно трактуется как образцовое изложение буддийского отрицания субстанциальных самости (*атман*) и личности (*пудгала*). Однако, по моему убеждению, не это является здесь ключевым моментом. Главное для собеседников — семантика имен, собственных и нарицательных. Нагасена отстоял в этом разговоре тезис о том, что личность человека никак не познаваема по его имени. Милинда до начала разговора о колеснице полагал, что первично колесница есть вещь во внеязыковом мире, благодаря которой употребляется слово «колесница». После расспросов Нагасены оказалось, напротив, что первично «колесница» есть лишь слово, используемое благодаря наличию некоторого набора неколесниц: кузова, вожжей и прочего. Конечно, в данном эпизоде диалога *подразумеваются* и буддийская теория личности-как-не-вещи, и буддийское отрицание реальности (то есть утверждение номинальности) составного, но эти воззрения уже зафиксированы в предшествующей литературе, тогда как проблема семантики поставлена и решена в ВМ *впервые*.

Текст перевода с небольшими терминологическими изменениями публикуется по изданию: Вопросы Милинды / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989. Примечания для настоящего издания написаны заново.

КНИГА ВТОРАЯ

Вопросы о свойствах

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[Первый день беседы]

Итак, царь Милинда пришел к достопочтенному Нагасене. Придя к нему, он приветствовал достопочтенного Нагасену, учтиво и дружественно расспросил его о жизни и сел подле. Достопочтенный же Нагасена учтиво расспросил царя в ответ и расположил этим к себе сердце царя Милинды. И вот царь спросил достопочтенного Нагасену: «Как зовут почтенного? Каково твое имя, почтенный?» — «Мое имя Нагасена, государь. Нагасеной зовут меня сподвижники. Впрочем, это родители дают имя — Нагасена ли, Шурасена ли, Вирасена ли, Симхасена ли¹. Ведь это, государь, название, знак, обозначение, обиходное слово, это только имя — Нагасена, здесь не представлена личность». И царь Милинда сказал: «Послушайте меня, пятьсот греков и восемьдесят тысяч монахов! Нагасена сказал сейчас, что „здесь не представлена личность“. Приемлемо ли это, можно ли согласиться с этим?» И царь Милинда сказал достопочтенному Нагасене: «Но если, почтенный Нагасена, здесь не представлена личность, то кто же тогда вам, монахам, одежду, пропитание, приют, лекарства на случай болезни дает? Кто потребляет их? Кто нравственность блюдет? Кто прилежит созерцанию? Кто следует стезей, получает плоды, осуществляет покой? Кто живых убивает? Кто чужое ворует? Кто в похоти прелюбодействует? Кто ложь говорит? Кто пьянствует? Кто совершает пять тотчас воздаваемых

¹ *Нагасена, Шурасена, Вирасена, Симхасена* — мужские имена: букв. «войско слонов», «войско витязей», «войско героев», «войско львов».

деяний? Нет тогда хорошего, нет дурного, нет у хороших и дурных деяний ни совершителя, ни побудителя, нет у деяний праведных и неправедных ни плода, ни последствий. Раз так, почтенный Нагасена, то если кто-то умертвит вас, он не свершит убийства и у вас, почтенный Нагасена, нет учителя, нет наставника, нет посвящения¹. Ты говоришь, что сподвижники зовут тебя Нагасеной. Так что же это за Нагасена? Может, почтенный, волосы — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Волоски на теле — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Ногти, зубы, кожа, мышцы, жилы, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, селезенка, пленки, легкие, кишечник, соединительная ткань, содержимое желудка, испражнения, желчь, слизь, гной, кровь, пот, жир, слезы, жировые выделения на коже, слюна, выделения из носа, суставная жидкость, моча, головной мозг² — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Может, почтенный, образ³ — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Может, почтенный, ощущения⁴ — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Распознавание — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Побуждения — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Сознание — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Так, может, почтенный, образ, ощущения, распознавание, побуждения, сознание⁵ вме-

¹ Милинда пытается вывести из извращенно понятой им реплики монаха многообразные следствия, неприемлемые для буддийского учения.

² Перечислены составляющие тела человека согласно буддийской анатомической схеме.

³ Имеется в виду образ Нагасены, данный и Милинде, и самому Нагасене.

⁴ «Ощущения моего собеседника». То же подразумевается и далее.

⁵ Перечислены так называемые пять «груд», или «блоков» (*скандха*). Это структурная схема понимания себя как сложного процесса, которой буддисту предлагается заменить обыденное представление о не подтверждаемом на опыте неделимом «себе самом» как хозяине тела, мыслей и прочего. Передача на русском названий каждого из блоков (от «образа» до «сознания»), конечно, совершенно недостаточна для уяснения буддийских понятий и должна считаться здесь условной.

сте — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Так, может, почтенный, что-то, помимо образа, ощущения, распознавания, побуждений, сознания, — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Ну, почтенный, спрашиваю я, спрашиваю, а Нагасены не вижу. Выходит, почтенный, что Нагасена — это звук один. Где же здесь Нагасена? Ложь ты говоришь, почтенный, неправду, нет Нагасены».

И вот достопочтенный Нагасена сказал царю Милинде: «Государь, ты ведь утонченный кшатрий, весьма утонченный. Идя в полуденный час по нагретой земле, горячему песку, ты, должно быть, изранишь себе ноги об острые камни, гравий и щебень; у тебя занает тело, испортится настроение, появится осязательное сознание, сопровождаемое болью. Итак, ты приехал или пришел пешком?» — «Я пешком не хожу, почтенный. Я приехал на колеснице». — «Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу. Скажи, государь, дышло — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ось — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Колёса — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Кузов — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Поручни — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ярмо — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Вожжи — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Стрекало — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Так, может, государь, дышло, ось, колёса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало вместе — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Так, может, государь, что-то, помимо дышла, оси, колес, кузова, поручней, ярма, вожжей, стрекала, — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь, что колесница — это звук один. Где же здесь колесница? Ложь ты говоришь, государь, неправду, нет колесницы. Ты же на всем материке Джамбу первый царь — кого тебе бо-

яться, зачем лгать, государь? Послушайте меня, почтенные пятьсот греков и восемьдесят тысяч монахов! Царь Милинда сказал сейчас, что он-де приехал на колеснице. Я ему говорю: „Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу“. А у него с колесницей ничего не получается. Приемлемо ли это, можно ли согласиться с этим?»

Услышав эти слова, пятьсот греков одобрили почтенного Нагасену и сказали царю Милинде: «Ну же, государь, отвечай, если можешь». И царь Милинда сказал почтенному Нагасене: «Я не лгу, почтенный Нагасена. Вследствие¹ дышла, вследствие оси, вследствие колес, вследствие кузова, вследствие поручней и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, имя — „колесница“». — «Отлично, государь. Ты знаешь, что такое колесница. Вот точно так же и у меня: вследствие волос, вследствие волосков на теле и прочего, вследствие образа, вследствие ощущений, вследствие распознавания, вследствие побуждений, вследствие сознания и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, просто имя — Нагасена, однако в высшем смысле здесь не представлена личность. Ведь есть, государь, изречение монахини Ваджры, сказанное перед лицом Блаженного:

Как говорят „колесница“ о собранных вместе частях,
Так все назовут существом то, что всего только груды»².

¹ Палийское слово *патичча* (paṭicca), которое переведено здесь словом «вследствие», означает обуславливание в самом широком смысле, т. е., примерно, «благодаря наличию».

² По преданию, искуситель Мара (буддийский аналог Сатаны) озадачил занимавшуюся уединенным созерцанием монахиню Ваджру вопросом: «Что такое существо и откуда оно взялось?» Прочитанная строфа — часть ответа монахини, успешно справившейся с интеллектуальным соблазном.

«Чудесно, почтенный Нагасена! Необычайно, почтенный Нагасена! Блестящий ответ, и как находчиво! Был бы жив Пробужденный¹, и он бы тебя одобрил. Отлично, отлично, Нагасена. Блестящий ответ, и как находчиво! Ты сколько лет [в монашестве], почтенный Нагасена?» — «Я? Семь лет, государь». — «Как это „семь“, почтенный? Это ты — семь или число — семь?»

В это время от нарядно одетого, сверкающего драгоценным убором царя Милинды падала на землю тень, а в сосуде с водой виднелось его отражение. И достопочтенный Нагасена спросил царя Милинду: «Видишь, государь, свою тень на земле и отражение в воде? Скажи, государь, это ты — царь или тень с отражением — царь?» — «Царь — это я, а не тень и не отражение, почтенный Нагасена. А тень и отражение получаютсЯ благодаря мне». — «Вот точно так же, государь, семь — это число лет, это не я. Однако семь получается благодаря мне, как тень». — «Чудесно, почтенный Нагасена! Необычайно, почтенный Нагасена! Блестящий ответ, и как находчиво!»

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, ты будешь со мною беседовать?» — «Если ты будешь беседовать по-ученому, государь, то буду, а если будешь беседовать по-царски, то не буду». — «А как, почтенный Нагасена, беседуют ученые?» — «В ученой беседе, государь, противника запутывают перебором случаев, он выпутывается, выдвигает опровержения; делаются встречные ходы, делаются различия и встречные различия, и ученые при этом не сердятся. Вот так, государь, беседуют ученые». — «Ну а как, почтенный, беседуют цари?» — «Цари в беседе отстаивают какое-то свое положение, государь, а тем, кто им перечит, приказывают дать палок: дайте-ка, мол, такому-то палок. Вот так, государь, беседуют цари». — «Будем,

¹ Будда в устах буддиста. Здесь же сказано скорее из вежливости, поскольку Милинда в начале беседы еще не буддист.

почтенный, беседовать по-ученому, а не по-царски. Беседуй, почтенный, без опаски, словно с монахом, или послушником, или мирянином, или монастырским служкой, — вот так и со мной беседуй, почтенный, не опасайся». — «Спасибо, государь», — поблагодарил тхера¹.

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, могу я спросить тебя?» — «Можешь, государь». — «Я уже спросил, почтенный»². — «Я ответил, государь». — «Что же ты ответил, почтенный?» — «А что ты спросил, государь?»³ И вот царю Милинде подумалось: «Да, монах умен, ему под стать со мной беседовать. У меня ведь будет к нему много вопросов; спросить всё до захода солнца мне не успеть. Лучше я побеседую с ним завтра во дворце». И царь сказал Девамантии: «Изволь уведомить почтенного, Девамантия, что беседовать мы с ним будем завтра во дворце». С этими словами царь встал с сиденья, попрощался с тхерой Нагасеной, сел на коня⁴ и уехал, повторяя про себя: «Нагасена, Нагасена...» А Девамантия сказал достопочтенному Нагасене: «Почтенный, царь Милинда передает, что беседовать вы будете завтра во дворце». — «Спасибо», — поблагодарил тхера.

[Второй день беседы]

И вот, когда миновала ночь, Девамантия, Анантакая, Манкура и Саббадинна (Всё-Отдам) пришли к царю Милинде и, придя, спросили царя Милинду: «Придет достопочтенный Нагасена?» — «Да, пусть приходит». — «А сколько монахов с ним придет?» — «Пусть приводит столько монахов, сколько ему угодно». И Всё-Отдам ска-

¹ Тхера — монашествующий продолжительное время.

² Фраза «Могу я спросить тебя?» есть вопрос, и он уже был задан.

³ Акт вопрошания неотделим от содержания вопроса; так же и с ответом.

⁴ Колесницу царь проспорил, поэтому сел на коня.

зал: «Государь, пусть с ним придет десять монахов». Царь же опять сказал: «Пусть приводит столько монахов, сколько ему угодно». И Всё-Отдам опять сказал: «Государь, пусть с ним придет десять монахов». Царь же сказал в третий раз: «Пусть приводит столько монахов, сколько ему угодно». И Всё-Отдам сказал в третий раз: «Государь, пусть с ним придет десять монахов». — «Все же готово к приему гостей, я сказал: пусть приводит столько монахов, сколько ему угодно. Что это Всё-Отдам мне перечит? Разве мы не в состоянии накормить монахов?» Услышав это, Всё-Отдам рассердился¹.

<...>

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, верно ли, что тот, кто не воплотится, не воплотится благодаря своему подлинному вниманию?» — «Благодаря подлинному вниманию, государь, и мудрости, и другим благим дхармам». — «Но разве подлинное внимание и мудрость не одно и то же, почтенный?» — «Нет, государь. Внимание — одно, мудрость — другое. Внимание, государь, есть и у козлов, баранов, буйволов, верблюдов, ослов, а мудрости у них нет». — «Прекрасно², почтенный Нагасена».

Царь молвил: «Каково свойство внимания, почтенный, и каково свойство мудрости?» — «Свойство внимания — замечать, государь, свойство мудрости — отсекасть». — «Каким образом свойство внимания — замечать? Каким образом свойство мудрости — отсекасть? Приведи пример». — «Представляешь себе жнецов, государь?» — «Да, почтенный, представляю». — «Как жнец жнет ячмень, государь?» — «Левой рукой он хватается пук колосьев, а в пра-

¹ Имя собственное не обязано сообщать что-либо содержательное о своем носителе: человек по имени Всё-Отдам ведет себя как скупец.

² «Прекрасно» — *kallo'si*, восходит к греческому обиходному слову *kalōs*. В ВМ употребляется как речевая самохарактеристика грека Миллинды.

вой руке держит серп и отсекает серпом». — «Как жнец, государь, левой рукой хватает пук колосьев, а в правой руке держит серп и отсекает серпом, вот так же и подвизающийся, государь: вниманием он держит ум, а мудростью отсекает удручители¹. Вот так, государь, свойство внимания — замечать, свойство мудрости — отсекать»². — «Прекрасно, почтенный Нагасена».

<...>

ГЛАВА ШЕСТАЯ (ФРАГМЕНТ)

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, Пробужденный живет по-брахмански, [целомудренно]³?» — «Да, государь, Блаженный живет по-брахмански». — «Стало быть, почтенный Нагасена, Пробужденный — ученик Брахмы?» — «Есть у тебя, государь, верховой слон?» — «Да, почтенный, есть». — «И трубит этот слон кое-когда, иной раз?» — «Да, почтенный, трубит». — [«Он трубит, как журавли трубят, не так ли?»] — «Да, почтен-

¹ «Удручители» (пали *килеса*, санскр. *клеша*) — вредные программы эмоционального реагирования. Главные из них — влечение, отвращение и тупость.

² В этом абзаце дается типичное по форме объяснение двух связанных с сознанием дхарм (подлинного внимания и мудрости), т. е. простых событий сознательной жизни. Подобные дхармы даются в самонаблюдении. Однако если человек никогда не занимался интроспекцией, то определение той или иной дхармы посредством указания ее опознавательного признака или свойства не будет для него достаточно понятным. Поэтому Нагасена с помощью описания обыденной ситуации моделирует теоретический объект обсуждения, который должен послужить опорой для интроспекции. Любая дхарма проста, а потому понимание ее сути посредством наглядного образа не может привести к ошибке, ибо *все* содержание той или иной дхармы уже описано в модели, а стало быть, домысливать *нечего*.

³ «По-брахмански» — *брахмачари* (*brahmacāṛī*). В квадратных скобках стоит единственное встречающееся значение этого слова по его употреблению, но Милинда возводит значение этого слова к его этимологии, т. е. «поступающий как бог Брахма».

ный, так же трубит».] — «Стало быть, государь, этот слон — журавлиный ученик?» — «Нет, почтенный». — «А скажи, государь, Брахма бдителен умом или нет?» — «Бдителен, почтенный». — «Стало быть, государь, Брахма — ученик Пробужденного». — «Прекрасно, почтенный Нагасена»¹.

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, посвящение прекрасно?» — «Да, государь, посвящение прекрасно». — «А Пробужденный был посвящен или не был, почтенный?» — «Блаженный стал посвященным у комля древа просветления, государь, тогда же, когда обрел всеведущее знание, никто иной Блаженного не посвящал. Слушателям же Блаженный предписывает [во время посвящения] правила поведения, которые следует блюсти всю жизнь, [так что у них есть посвящение, получаемое от другого человека]». — «Прекрасно, почтенный Нагасена».

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, если один по умершей матери плачет, а другой из любви к Учению плачет, то на этих двух плачущих какие слезы целительны, какие нецелительны?» — «У одного, государь, слезы жаркие, страстью, враждебностью, заблуждением загрязненные, у другого же — радостные, удовлетворенные, свежительные, незагрязненные; что свежительно, то целительно, государь, что жарко, то нецелительно». — «Прекрасно, почтенный Нагасена».

<...>

¹ Милинда попытался сделать логическое заключение на основании такого предположенного им правила: конструкция слова сообщает нечто о внеязыковом сущем, которое обозначено этим словом. Нагасена в ответ пользуется этим же правилом, чтобы, во-первых, сделать с его помощью вывод, заведомо ложный для собеседника, а во-вторых, вывести через это правило нечто противоположное тому, что выводил Милинда. Тем самым абсолютная ненадежность данного кандидата в общие правила полностью показана, а наивная вера в значения слов вновь отвергнута.

Царь молвил: «Почтенный Нагасена, мудрость где обитает?» — «Нигде, государь». — «Стало быть, почтенный Нагасена, нет мудрости». — «Ветер, государь, где обитает?» — «Нигде, почтенный». — «Стало быть, государь, нет ветра». — «Прекрасно, почтенный Нагасена».

<...>

КНИГА ТРЕТЬЯ

Вопрос 2 (12)

— Почтенный Нагасена, есть изречение Блаженного: «Татхагата Учение в кулак не прячет, Ананда¹». Но на вопросы тхеры, сына Малункьи, он не ответил. У моего вопроса, почтенный Нагасена, может быть два решения: или Блаженный не знал ответа, или скрывал. Если, почтенный Нагасена, Блаженный сказал: «Татхагата Учение в кулак не прячет, Ананда», то на вопрос тхеры, сына Малункьи, он не ответил по незнанию. Если же заведомо не ответил, то тогда выходит, что Татхагата Учение в кулак прячет. Вот вопрос обоюдоострый². Тебе он поставлен, тебе его и решать.

— Есть, государь, изречение Блаженного: «Татхагата Учение в кулак не прячет, Ананда». А на вопрос тхеры, сына Малункьи, он действительно не ответил, но не по незнанию и не из скрытности. Есть четыре рода вопросов, государь, по ним и ответы. Бывает однозначный ответ, ответ с оговоркой, ответ встречным вопросом, ответ отклонением вопроса.

¹ Ананда — один из ближайших учеников Будды.

² Иначе говоря, дилемма, оба варианта которой равно неприемлемы.

Каковы, государь, вопросы, на которые отвечают однозначно? Например: «Образ неустойчив?»¹ — на такой вопрос отвечают однозначно. Или: «Ощущение неустойчиво?», «Распознавание неустойчиво?», «Побуждения неустойчивы?», «Сознание неустойчиво?» — на такие вопросы отвечают однозначно.

Каковы вопросы, на которые отвечают с оговоркой? Например: «Неустойчивое — это образ?» — на такой вопрос отвечают с оговоркой². Или: «Неустойчивое — это ощущение?», «Неустойчивое — это распознавание?», «Неустойчивое — это побуждения?», «Неустойчивое — это сознание?» — на такие вопросы отвечают с оговоркой.

Каковы вопросы, на которые отвечают встречным вопросом? Например: «Зрением [ли существо] всё распознаёт?» — на такой вопрос отвечают встречным вопросом³.

Каковы вопросы, на которые отвечают отклонением вопроса? Вот они: «Мир извечен?»⁴, «Мир не извечен?», «Мир бескраен?», «Мир не бескраен?», «Мир и бескраен, и небескраен?»⁵, «Мир ни бескраен, ни небескраен?»⁶, «Одно ли и то же душа и тело?», «Душа — одно, а тело — другое?»⁷, «Бывает Татхагата после смерти?», «Не бывает Татхагата после смерти?», «И бывает Татхагата после смерти, и не бывает?», «И не бывает Татхагата после смер-

¹ Здесь и далее перечисляются структурные блоки устройства человека.

² Оговорка такова: «И не только».

³ Встречный вопрос таков: «Что *всё*?» Далее можно добавить: «Если зримое — то да, а если не зримое, а еще или вообще что-то иное, то нет».

⁴ То есть не имеет начала. Для выражения смысла «не имеет конца» употребляется другой термин.

⁵ Например, по горизонтали бескраен, а по вертикали имеет край.

⁶ Такие вопросы следует отклонять потому, что предикаты (не)ограниченности в пространстве, наличия или отсутствия временного начала применимы к вещам в мире, а не к миру.

⁷ Такие вопросы отклоняют потому, что души нет вообще. Не-сущему некорректно приписывать ни отсутствие, ни тождество с сущим.

ти, и не не бывает?»¹ — таковы вопросы, на которые отвечают отклонением их. Тхера, сын Малункьи, задал вопросы, на которые отвечают отклонением их. Блаженный их отклонил. Почему же на такие вопросы отвечают отклонением их? Нет ни причины, ни основы, чтобы отвечать на них, потому их и отклоняют. Беспричинно, безосновно пробужденные, блаженные не говорят, не высказываются.

— Отлично, почтенный Нагасена. Да, это так, я с этим согласен.

<...>

Вопрос 7 (17)

— Почтенный Нагасена, есть изречение Блаженного: «Татхагата не думает, Ананда, что опекает общину или что учится у него община». Описывая же достоинства, по природе присущие блаженному Майтрее, он, напротив, сказал: «Многотысячную общину монахов будет он опекать, так же как я теперь опекаю многосотенную общину монахов». Если, почтенный Нагасена, Блаженный сказал: «Татхагата не думает, Ананда, что опекает общину или что учится у него община», то ложны слова: «Я теперь опекаю многосотенную общину монахов». Если Татхагата сказал: «Я теперь опекаю многосотенную общину монахов», то ложны слова: «Татхагата не думает, Ананда, что опекает общину или что учится у него община»². Вот еще вопрос обоюдоострый. Тебе он поставлен, тебе его и решать.

¹ Эти четыре вопроса отклоняют потому, что любой ответ запрограммировал бы ум собеседника в направлении, вредном для осуществления нирваны.

² Милинда не обратил внимания на то, что в первой цитате Будда говорит о себе «Татхагата», а во второй — просто «я». Слово «Татхагата» использовалось основателем буддизма лишь тогда, когда он имел в виду не себя как обыденного индивидуума, а свой статус как полностью познавшего дхарму, избавившегося от сансары и по праву основавшего общину. Местоимение же первого лица он употреблял, как и все люди, для сообщения об эмпирических фактах.

— Есть, государь, изречение Блаженного: «Татхагата не думает, Ананда, что опекает общину или что учится у него община». Напротив, описывая достоинства, по природе присущие блаженному Майтрее, он сказал: «Многотысячную общину монахов будет он опекать, так же как я теперь опекаю многосотенную общину монахов». То, о чем ты спрашиваешь, государь, в одном смысле условно, в другом смысле безусловно. Не Татхагата последователь своего окружения, государь; напротив, окружение Татхагаты — его последователи. Однако «я» и «мое», государь, — это действительность мнения, а не предельный предмет¹. Нет у Татхагаты привязанности, государь, нет пристрастия, не цепляется Татхагата за «мое», но при необходимости прибегает [к нему]. Скажем, государь, земля для живых, населяющих сушу, есть оплот и прибежище, на землю живые опираются. Но у земли нет оглядки на них как на «своих». Вот точно так же, государь, Татхагата для всех живых — оплот и прибежище, на Татхагату все живые опираются, но у него нет оглядки на них как на «своих». Или, скажем, государь, полная влаги туча проливается на землю — травам, деревьям, зверям и людям на процветание, племя их умножает, и от дождя зависят в этом все живые до единого; но у тучи нет оглядки на них как на «своих». Вот точно так же, государь, Татхагата во всех живых благие дхармы порождает и умножает, и от Учителя зависят в этом все живые до единого; но у Татхагаты нет оглядки на них как на «своих», и потому это так, что он оставил все мнения о самости.

¹ «Действительность мнения» — пали *саммути*, санскр. *санврити*. «Предельный предмет» — санскр. *парамартха*. Первый термин означает действительность человеческой (или чьей-либо еще) деятельности вместе со словоупотреблениями, без которых эта деятельность невозможна. Второй соответствует европейскому понятию реальности самой по себе.

— Отлично, почтенный Нагасена! Поистине распутан вопрос многообразными доводами, вышло наружу бывшее в глубинах, разрублен узел, прорежена чащоба, осветились потемки, разбиты чужие наветы, раскрылись глаза сынов Победителя!

Вопрос 8 (18)

— Почтенный Нагасена, ты утверждаешь: «У Татхагаты община расколу не подвержена»¹. И утверждаешь также: «Девадатта разом отколол от общины пятьсот монахов»². Если, почтенный Нагасена, «у Татхагаты община расколу не подвержена», то ложны слова, будто «Девадатта разом отколол от общины пятьсот монахов». Если «Девадатта разом отколол от общины пятьсот монахов», то ложны слова, будто «у Татхагаты община расколу не подвержена». Вот еще вопрос обоюдоострый тебе поставлен, глубокий, с трудом разрешимый, тугого узла ту же затянутый; люди на нем путаются, мешаются, теряются, спотыкаются, в тупик встают. Обрати же силу своего знания против наговоров.

— Верно, государь, что «у Татхагаты община расколу не подвержена». Верно также, что «Девадатта разом отколол от общины пятьсот монахов», но это уж сила расколь-

¹ Дословный перевод этой фразы на русский язык звучал бы крайне неудобоваримо: «Татхагата нераскольнообщинен»; для языков же индийской философии (санскрита и пали) подобная конструкция естественна и характерна. Таким образом, мы имеем высказывание о Татхагате, а не об общине. К тому же Татхагата не Будда Шакьямуни как исторический деятель, а обозначение роли и статуса. Для сравнения можно привести такой пример: в высказывании «Спортсмен NN совершенно не подвержен травмам» NN определяется лишь как спортсмен, так что получение человеком NN бытовой или транспортной травмы не будет опровержением приведенного высказывания.

² Согласно традиции, Девадатта, двоюродный брат Будды Гаутамы, на некоторое время увел от него часть общины. Впоследствии они вернулись к ученичеству у Будды, а сам Девадатта провалился сквозь землю и попал в ад.

ника. Расколоть всё можно, государь, было бы кому раскалывать. Если есть раскольник, тогда и мать от сына откалывается, и сын от матери откалывается, и отец от сына откалывается, и сын от отца откалывается, и брат от сестры откалывается, и сестра от брата откалывается, и друзья друг от друга откалываются; и срубленный из дерева разных пород под мощным натиском валов корабль раскалывается, и благородное золото бронзой раскалывается. Но, государь, нет у разумных такой цели сообщить, нет у знающих намерения выразить, нет у мудрых стремления сказать: «У Татхагаты община подвержена расколу». Зато можно объяснить, почему говорится: «У Татхагаты община расколу не подвержена». Вот почему: неслыханно ведь, государь, чтобы Татхагата когда-либо в своих странствиях был привязчив или нелюбезен, был несправедлив или пристрастен, из-за чего община бы раскололась. Потому и говорится: «У Татхагаты община расколу не подвержена». Да и сам ты должен знать, государь, можно ли найти в Девятичастных речениях Пробужденного¹ место, где было бы сказано: «По такой-то вот причине, из-за прошлого деяния Бодхисаттвы² случился в общине раскол».

— Нет, почтенный. И не видал, и не слышал никто такого. Отлично, почтенный Нагасена. Да, это так, я с этим согласен.

¹ То есть в Палийском каноне, где представлено девять жанров.

² *Бодхисаттва* — здесь: основатель буддизма до достижения им пробуждения.

МАДХЬЯМАКА

Нагарджуна

МУЛАМАДХЬЯМАКА-КАРИКИ

Основоположения срединности
в стихотворной форме



Чандракирти

ПРАСАНАПАДА

[Комментарий] в ясных словах

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Публикуемые вторая глава «Основоположений срединности в стихотворной форме» (*Mūlamadhyamakakārikā*) Нагарджуны (II в.) с «[Комментарием] в ясных словах» (*Prasannapadā*) Чандракирти (VII в.), посвященные критическому исследованию движения, принадлежат к классике буддийской философской школы *мадхьямака*. Несмотря на то что авторов коренного сочинения и комментатора разделяет пять веков, способ чтения этого двойного текста, при котором намеренно абстрагируются от непременно имеющих различий в индивидуальном мышлении его создателей, вполне законен. А для наших целей он к тому же и предпочтителен, ибо: 1) западному философу понять Нагарджуна без комментария практически невозможно; 2) Чандракирти заведомо принадлежит к традиции основателя мадхьямаки, пусть он и обновитель ее; 3) такой

способ освоения издавна был привычен для индийских, а впоследствии и для тибетских читателей.

«Основоположения», состоящие из 27 глав, неоднократно целиком переводились на западные языки. «Ясные слова» также можно считать переведенными на «европейский язык» — имеющиеся на французском и на английском языках части перевода в совокупности составляют полный текст.

Вторая глава помещена в данный сборник на основании ее сравнительной доступности для мышления европейца: если изрядная часть обоих текстов, содержащая полемику с иными буддийскими философскими школами, для западного читателя представилась бы бесконтекстной, то во второй главе мы имеем законченное, корректное рассуждение, распознаваемое в своем качестве. Его можно понять, согласиться с ним или оспорить его. К тому же метод основанной Чандракирти подшколы мадхьямаки, получивший название *прасанга* (выведение из тезиса оппонента следствий, для него же неприемлемых), продемонстрирован здесь образцово.

Чтобы *помыслить* и *описать* движение, нам нужны составляющие самой *ситуации* движения: а) место, по связи с движением именуемое путем или траекторией, что далее делится на участки — «пройденное», «непройденное» и «проходимое»; б) само перемещающееся тело, которое в тексте представлено движущимся живым существом — «ходомком»; в) в общем случае в движущемся теле необходимо допустить не сопровождающееся перемещением внутреннее движение, — например, в твердом теле оно именуется деформациями: ведь в любой реальной движущейся вещи внешнему перемещению ее как целого непременно сопутствуют внутренние взаимные перемещения частей (в тексте это «шевеление»); г) чтобы движение было чем-то определенным, необходимы его внешние границы — начало и завершение, а также его содержательная противоположность — покой; д) наконец, если движение направленное, то следует к названному добавить и конечную его точку — место назначения.

Названные компоненты *мыслимы* и суть *части* целостности, именуемой движением. Но мадхьямик (адепт мадхьямаки)

задается вопросом об их *реальности*, которая понимается им как неперенное условие реальности *целого*. Рассуждения индийского философа можно сопоставить с апориями Зенона, что уже делалось в исследовательской литературе. Однако важнее обратить внимание на лингвофилософскую подоплеку этих рассуждений: мадхьямику существенно было выяснить возможность непротиворечивого и нетавтологичного, то есть правильного, высказывания о движении. Для выражения качеств правильной речи и ее отношения к своему предмету в тексте употребляется два терминологических гнезда: одно от корня *уцј*, другое — от приставки *сам* + корень *bandh*. Обозначают они два неперенных атрибута полноценного высказывания: во-первых, отдельные языковые элементы должны правильно соотноситься с внеязыковыми означаемыми; во-вторых, они должны правильно связываться между собой как знаки, что близко соответствует европейской «логичности». Впрочем, этот термин в переводе все же не употребляется во избежание чуждых мадхьямаке ассоциаций с западной логикой.

Для адекватного понимания хода мысли индубуддийских философов насущно важно отрешиться на время от расхожей в западной традиции договоренности: индийцы не считали, подобно Аристотелю и многим после него, что отрицательный термин безреферентен: для Стагирита «не-человек» не значит ничего, тогда как для Чандракирти или Нагарджуны «не-ходок» является значащим выражением, это вполне правомерное название, скажем, безногого. Впрочем, так и для обиходного русского языка: отрицательные по составу термины «непьющий» или «незамужняя» вполне содержательны и имеют референты, как и слова «трезвенник» или «девица».

Общий прием, используемый мадхьямиками в критике реальности и вербализуемости движения, можно представить так. В нормальном пользовании речью проще всего и первичнее выражения, состоящие из компонентов, имеющих по отдельности референты, а также осмысленно, в качестве знаков, связывающихся друг с другом. Скажем, таково предложение (1) «Иван по дороге с работы зашел к Петру домой», поскольку Иван, Петр, дорога и прочее существуют независимо от опи-

санного в нем положения дел, а слова этого предложения находятся в допустимых связях друг с другом, выражающих аспекты этой ситуации как возможной. Напротив, предложение (2) «Иван запорхнул к Петру домой» не таково, а именно — оно бессмысленно, коль скоро человек — причем безразлично, реальный или воображаемый — порхать не может, а предложение (3) «Русалка нырнула» безреферентно, то есть не обозначает никакой ситуации, потому что русалок не существует, однако оно осмысленно. Теперь спрашивается: если мы составим подобное же предложение, описывающее ситуацию движения, то есть примерно (4) «Ходок, преодолев неподвижность покоя, следует путем из начальной точки в конечную», то верно ли, что компоненты этого высказывания существуют независимо от описываемой ситуации, а высказывание как целое столь же осмысленно, как пример (1)? Чандракирти убежден, что это не так. Автор перевода согласен с ним, читателю же предлагается самостоятельно продумать свою позицию. В развернутой у Чандракирти критике наивного приписывания движению реальности и вербализуемости выделяются два часто воспроизводимых аргумента, которые можно назвать доводами от референции и от сигнификации. Вот пример первого из них: выражение «проходимое проходится» было бы допустимым и, стало быть, описывало бы некое реальное положение дел, если бы составляющие его части имели референт. Но мадхьямики не усматривают такого участка пути, как обозначенное словом «проходимое», ибо весь путь без остатка делится на пройденный и непройденный участки. Стало быть, это выражение подобно фразе «Русалка нырнула», то есть оно ни о чем. Пример же второго аргумента следующий. Выражение «Не-ходок идет» неверно само по себе, даже до рассмотрения всякой возможно соотносимой с ним реальности. Ведь нечто на то и есть «не-ходок», что оно не идет, то есть приведенная фраза столь же некорректна, как сочетание слов «Самец рождает». Мадхьямику даже не пришлось разбираться с многосложной фразой (4) в целом, ибо несообразности обнаруживаются уже в любом ее усеченном до двух членов варианте, например в выражениях

«пройденное проходится», «ни-ходок-ни-не-ходок идет», «начинают двигаться в непройденном» и прочих.

Перевод выполнен по изданию: *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti / Publié par Louis de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg, 1913. P. 92–107.* Санскритские корни *gam* и *sthā* с их производными переведены конкретными «хождение» и «стояние», а не абстрактными «движение» и «покой» лишь потому, что от последних по-русски не образуются вразумительно звучащие имена деятеля и места действия.

[Оппонент]: Здесь¹ можно сказать: хотя благодаря тому, что происхождение опровергнуто, мы получили достоверность таких предикатов возникновения в зависимости от факторов², как «ни прекращение» и прочее, тем не менее для обретения достоверности того, что возникновение в зависимости от факторов не имеет [своим предикатом] ни уход, ни приход, то есть для опровержения таких вполне достоверных в миру действий, [как] приход и уход, хотелось бы услышать какой-либо новый, особый довод.

Мы отвечаем: если бы было то, что именуется хождением³, то оно непременно мыслилось бы либо на пройденном участке пути, либо на непройденном, либо на

¹ То есть после согласия оппонента с доводами, предложенными в первой главе «Прасаннапады» и опровергавшими «порождение», «прекращение», «пресечение» и «вечность» как определения *пратитья-самутпады* (т. е. причинности, см. примеч. 2).

² «Возникновение в зависимости от факторов» — *пратитья-самутпада*, предмет буддийской концепции причинности. Для перевода избран несколько громоздкий вариант вместо более краткого и расхожего «причинно-зависимого происхождения». Это сделано для более точной передачи интерпретации данного термина, которую Чандракирти развил в первой главе своего труда.

³ В данном переводе слова «хождение» и «ход» в большинстве случаев используются как синонимы.

проходимом. Но это, [как] говорит [автор карик], никоим образом не соотносимо:

II. 1. Прежде всего: пройденное не проходит.

Непройденное тоже не проходит.

Проходимое, в отделенности от пройденного

И непройденного, тоже не проходит.

Пройденным называют участок пути, где действие, [выраженное корнем¹] «ид[ти]», прекратилось. [Словом] «проходится» именуют охваченное продолжающимся действием, [в. к.] «ид[ти]». То, что пройдено, [то есть то,] на чем действие, [в. к.] «ид[ти]», прекратилось, выражено, таким образом, языковым элементом «проходится», который, однако, есть выразитель связи с продолжающимся действием, [в. к.] «ид[ти]». Таким образом, «прежде всего: пройденное проходит» — не соотносимо. Слова «прежде всего» [в карике] указывают на порядок рассмотрения.

Не проходит и непройденное. Ибо непройденным, то есть таким, что на нем действие, [в. к.] «ид[ти]», еще не зародилось, именуется грядущее, а [выражением] «проходится» — продолжающееся. Поэтому, то есть из-за полного отличия грядущего и продолжающегося, несоотносимо, будто непройденное проходит: если непройденное, то как проходит? А если проходит, то это не непройденное.

И в проходимом движения тоже нет, поскольку «проходимое, в отделенности от пройденного и непройденного, тоже не проходит».

В самом деле: если ходок миновал какое-то место, то оно для него пройденное. Место же, которое он не миновал, для него непройденное. Но, исключив пройденное и непройденное, мы не усматриваем никакого третьего

¹ Далее в подобных случаях будет применяться сокращение «в. к.».

участка пути под названием «проходимое». Поскольку, таким образом, проходимое не проходится — [само] «проходится» не дано познанию, — постольку проходимого нет. Стало быть, оно не охвачено действием, [в. к.] «ид[ти]», то есть «не проходится», а потому хождения нет и в проходимом.

[Оппонент]: Тогда, пожалуй, так: есть место, на которое ступает стопа идущего ходока, оно-то и будет проходимым.

— Да нет! Ведь и стопы составлены из предельно малых частиц. Место, находящееся позади того [места], где располагаются предельно малые частицы на концах пальцев ног, включается для ходока в пройденное. А место, находящееся впереди того [места], где располагается последняя предельно малая частица из тех, что находятся в пятке, включена для него в непройденное. Но стопы в отделенности от предельно малых частиц нет. Поэтому нет и проходимого отдельно от пройденного и непройденного. Рассуждение, проделанное применительно к стопе, можно воспроизвести и применительно к предельно малым частицам, [рассматривая] их смежность с передними и тыльными частями [занимаемого] места¹.

[Оппонент]: Тогда пусть проходимое — это наполовину пройденное.

— Ответ на это был уже дан в рассуждении о рождающемся².

¹ Пожалуй, это рассуждение, которое Чандракирти оставляет читателю в качестве учебного упражнения, не вполне понятно само по себе, ибо должен возникнуть вопрос, что такое стороны предельно малых частиц (позади и впереди) и остаются ли последние предельно малыми, если у них различимы стороны. Ср. перевод «Вимшатики» Васубандху, с. 110 наст. изд.

² В первой главе «Муламадхьямака-карик» Чандракирти процитировал шлоку (источник ее неизвестен): «Поскольку рождающееся рождено наполовину, то рождающееся не рождается. В противном случае получится, что все что угодно есть *рождающееся*».

Таким образом удостоверено, что проходимое не проходится.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: проходимое все же проходится! В самом деле:

II. 2. Где шевеление, там и ход.

А поскольку оно в проходимом

И его нет ни в пройденном, ни в непройденном,

То, стало быть, ход — в проходимом.

Примета¹ «шевеления» (*чалана*) здесь — поднимание и устремление стопы. Поскольку если где-то имеет место шевеление шагающего ходака, то там же имеет место и ход, а это шевеление не происходит ни на пройденном пути, ни на непройденном, но лишь на проходимом, то ход [имеет место] на проходимом. Ибо если в каком-то месте имеется хождение, [именно] то [место] и окажется проходимым, и оно затрагивается действием, [в. к.] «ид[ти]». Стало быть, проходится не что иное, как проходимое. Здесь [корень] «ид[ти]» один раз² употреблен в смысле знания, а другой раз³ — в смысле достижения иного места в пространстве⁴.

— Но, даже если мыслить это так, [то, как] говорит [автор карик], проходимое не проходится:

II. 3. Как же может быть сообразным

Прохождение проходимого,

Если двойное [про]хождение в проходимом

Вовсе не несообразно?

¹ Санскр. *лакшана*; нередко этот термин можно перевести и как «определение». Однако хотя область пересечения логических средств «лакшана» и «определение» обширна, они не везде взаимно перекрываются. Простое указание на некий объект мысли («шевеление») в контексте европейской философии не является определением (т. к. не содержит упоминания рода и видового отличия), оно «помечается» и, стало быть, имеет лакшану.

² В слове «проходится».

³ В слове «проходимое».

⁴ У корня *гами* (*gami*) — «ид[ти], ход[ить]» — индийские грамматисты действительно отмечают оба этих значения.

В самом деле: вы, уважаемый, считаете, что словесное указание «проходимое» [употребляется] в связи с действием, [в. к.] «ид[ти]» и это [проходимое], как вы говорите, «проходится». Но действие, [в. к.] «ид[ти]», здесь одно. Допустим, что благодаря ему есть указание на путь как на проходимое, но тогда повторное соотнесение проходимого с действием, выраженным [глаголом] «проходится», несообразно.

II. 3. Как же может быть сообразно прохождение проходимого,

— [автор] называет причину¹,—

Если двойное прохождение вовсе не несообразно?

[У слова] «проходимое» предмет [такой же, как у] «проходится». «Двойное прохождение» — хождение, пройденное дважды. [В карике] имеется в виду [следующее]: поскольку одно действие, [в. к.] «ид[ти]», использовано [в качестве указуемого слова] «проходимое», а другое [такое действие] отсутствует и поскольку словесное указание «проходится» «вовсе несообразно» без [прохождения], то завершённого предмета (*артха*)² у высказывания «проходимое проходит» нет. Получается³ всего лишь «проходимое», но второе действие, [в. к.] «ид[ти]», отсутствует, так что никакого «проходится» [добавить к этому нельзя].

[Оппонент]: Тогда можно считать, что [знаковая] связь с действием, [в. к.] «ид[ти]», имеется в [слове] «проходится».

¹ Слова Чандракирти.

² Санскр. *артха* означает также и «смысл», то есть предмет, на который направлено сознание. В данном случае этот предмет есть референт высказывания как положение дел.

³ В тексте стоит форма глагола *sambhū*, означающего одновременно «возникать, появляться», «существовать» и «быть возможным». Не перевожу «быть возможным», чтобы исключить толкование этого слова в духе аристотелевского понятия «бытия в возможности», которое мышлению мадхьямаки и вообще индийской философии чуждо.

— Но если это так, то в словесном указании «проходимое» нет [знаковой] связи с действием, а значит, нет завершенности предмета высказывания, [о чем] говорит [автор карик]:

**II. 4. Кто полагает, что прохождение — у проходимого,
Тому придется заключить,
Что проходимое — без хода,
Поскольку проходимое проходится.**

Если некто утверждает тезис¹ «прохождение — у проходимого», то есть считает, что действие, [в. к.] «ид[ти]», прилагается [внешним образом] к проходимому как обозначению, «сущему помимо»² действия, [в. к.] «ид[ти]», то такой [человек] вынужден будет признать, что проходимое — без хода, что есть прохождение, сущее помимо хода. «Поскольку проходимое проходится» (слово «поскольку» [в тексте карикю употреблено] в смысле «потому что»), постольку для такого утверждающего проходится проходимое, сущее помимо хода. Связь с действием, [в. к.] «ид[ти]», использована [в качестве указуемого и слова] «проходится». Поэтому [отсюда] следует проходимое, сущее помимо хода.

[Оппонент]: Тогда можно считать, что [знаковая] связь с действием — в обоих: и в [слове] «проходимое», и в [слове] «проходится».

Но и тогда:

**II. 5. При прохождении проходимого
Последует двоица прохождений:
То, через что оно проходимое,
И еще то, что [есть] там прохождение.**

¹ Тезис (*накиша*) есть полагание чего-либо сущим.

² «Сущее помимо», или *шунья*, нередко переводят буквально: «пусто от», тем самым грубо нарушая правила русской грамматики.

То прохождение, по [знаковой] связи с которым путь получает словесное указание «проходимое», — это одно [прохождение]. В этом проходимом, ставшем местом действия, [обнаружится] второе прохождение, посредством которого этот путь проходится. Такая двоица прохождений — следствие прохождения проходимого.

[Оппонент]: Да пусть будет двоица прохождений — разве здесь есть какой-то изъян?

— Вот какой изъян: ведь [дело в том, что]:

**II. 6. (1). Тогда окажется, [что] ходоков двое,
Раз сделан вывод о двух прохождениях.**

[Оппонент]: Но почему окажется, что ходоков — двое?

— Об этом [автор карик] говорит:

**II. 6. (2). Ведь при отсутствии хождения
Несообразно [говорить о] ходоке.**

Ведь глагольное действие непременно соотносится со своим средством осуществления¹, либо с [ближайшим] объектом (*карман*)², либо с деятелем (*картри*)³, и именно так[им образом] действие, [в. к.] «ид[ти]», полагается в деятеле, потому что оно соотносится с ходоком. Но если один идущий имярек уже есть, то второго деятеля быть не может. Поэтому, в силу отсутствия двух деятелей, нет двух хождений. Поэтому [утверждение] «проходимое проходится» несообразно.

[Оппонент]: Тогда, пожалуй, так: разве не верно, что тот самый имярек, который стоит, еще и говорит, смотрит, — разве не очевидно наличие многих действий в одном? Вот так же и при одном ходоке будет два действия.

¹ Средство осуществления — *садхана*, то же самое, что и *карака* (см. с. 97, примеч. 1).

² То есть со значением прямого дополнения.

³ То есть со значением подлежащего в активных конструкциях.

— Нет, не так! Дело в том, что участник деятельностной ситуации¹— это способность (*шакти*), но не вещь. В силу различия действий достоверно и различие способностей, которые суть средства осуществления этих действий. Не делаются же говорящим благодаря действию стояния.

[Оппонент]: А если вещь одна?

— Да пусть! Ведь участник деятельностной ситуации не вещь, но способность, а она-то различна. Да и очевидно, что у находящегося в одном [определенном] месте² нет свойства участвовать в ситуациях двух действий, подобных друг другу. Поэтому при одном ходеке нет двух прохождений.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: хоть это и верно, тем не менее при ходеке имяреке нам дано [прохождение] благодаря словесному указанию: «Имярек идет». А потому прохождение все же имеется. Ибо есть ходок [как] его опора³.

— Мы отвечаем: так было бы в том случае, если бы был ходок, опора хождения. А его-то и нет, [о чем] говорит [и автор карик]:

¹ «Участник деятельностной ситуации» — *карака*. Это логико-лингвистическое понятие, кардинально важное для индийской мысли. Оно объемлет значения прилагательных падежей: деятеля, ближайшего объекта действия, адресата (значение дательного падежа), инструмента-средства (значение творительного падежа), причины или исходной точки (значения отделительного падежа) и места (значение местного падежа).

² Как и все индийские философы, Чандракирти различает место и вещь, занимающую место. Вайшешики на основании этого различения ввели представление о бескачественной вещи (*ниргуна-дравья*) в первый миг ее существования

³ «Опора» — *ашрая*; это понятие весьма близко европейскому «субстрату» или «под-лежащему», содержащемуся во введенном Аристотелем греческом слове *hupokeimenon*.

II. 7. Если при устранении ходока

Хождение несообразно,

То при несуществующем хождении

Откуда же будет ходок?

[Здесь] высказано [следующее]: хождение имеет опору только в ходоке, поэтому при «устранении», то есть исключении, ходока хождения нет. А при несуществующем хождении откуда возьмется внепричинный¹ ходок? Поэтому хождения нет.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: хождение все же имеется в силу словесного указания посредством него на его обладателя. А именно, ходок связан с хождением и в силу связи с ним идет. Если бы хождения не было, то для обладателя движения, имярека, не было бы указания «идет».

— Мы отвечаем: движение было бы в том случае, если бы было такое указание: «идет». Поскольку:

II. 8. Прежде всего, ходок не идет.

Не-ходок тем более не идет.

Кто же третий идет

Помимо ходока и не-ходока?

Здесь говорится «ходок» [потому, что он] идет. Он, «прежде всего, не идет». Каким образом он не идет, [автор карик] покажет ниже в трех строфах. «Не идет» и «не-ходок». Не-ходок есть не кто иной, как отдельный от действия, [в. к.] «ид[ти]», а слово «идет» применяется для [знаковой] связи с действием, [в. к.] «ид[ти]». Если он не-ходок, то как идет? А если идет, то он не не-ходок.

[Оппонент]: Тогда идет кто-то помимо их обоих?

¹ «Внепричинный» — *нирхетука*, что может пониматься двояко: в связи и с причиняющим, и с причиненным. В первом случае — не-сущий как причина, во втором — не имеющий причины, т. е. в целом — «вне причинной связи».

— Тоже нет: кто-то третий, помимо ходока и не-ходока, о котором мыслилось бы «идет»? Поэтому движения нет.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: ни не-ходок не идет, ни тот, кто помимо обоих; идет-то не кто иной, как ходок.

— Нет, это тоже несообразно, поскольку:

**II. 9. Прежде всего, как же может быть сообразным,
что «ходок идет»,
Если ходок без хождения вовсе не сообразен?**

В высказывании «ходок идет» есть только одно действие, [в. к.] «ид[ти]», и благодаря ему делается словесное указание «идет». Для словесного указания «ходок» нет другого действия, [в. к.] «ид[ти]». Поскольку «ходок без хождения» — неходящий ходок — несообразен, то несообразно, что «ходок идет». Впрочем, пусть будет «идет». Но [слово] «ходок» не добавляется, поэтому [целое] несообразно.

[Оппонент]: Но ведь ходок связан с ходом, хождение [ему] присуще.

— Но и в этом случае из-за отсутствия второго действия, [в. к.] «ид[ти]», словесного указания «идет» не будет, [как] говорит [автор карик]:

**II. 10. Для утверждающего тезис
«Ходок идет»,
Полагающего хождение у ходока,
Окажется, что ходок — без хождения.**

Для того, кто утверждает тезис «ходок связан с действием, [в. к.] „ид[ти]“», — для него, считающего, что «хождение — у ходока», окажется, что ходок идет без хождения, ибо словесное указание «ходок» [уже относится к]

хождению, а второе действие, [в. к.] «ид[ти]», отсутствует. А потому несообразно, что «ходок идет». Слово «ходок» в высказывании «ходок без хождения» употреблено в смысле [языкового элемента] «ид[ти]».

[Оппонент]: Тогда будем считать, что связь с хождением — в обеих [частях высказывания] «ходок идет».

Но и тогда:

II. 11. Окажется два хождения,

Если ходок идет:

То, благодаря которому он называется «ходок»,

И то, которое осуществляет суший ходок.

То [хождение], по [знаковой] связи с которым [некто] «называется», словесно указывается [как] «ходок», — [это первое]. И то, которое идется, — то действие, [в. к.] «ид[ти]», которое совершает суший [как] ходок, — это [второе. Таким образом], окажется два хождения. А поэтому окажется и два ходака, — опровержение следует высказать так же, как было сказано выше. Поэтому нет словесного указания «идет».

[Оппонент]: Здесь можно сказать: хотя это и так, но все же есть в наличии словесное указание «имярек идет», а потому хождение есть.

— Нет, это не так! Потому что размышление, имеющее своим под-лежащим (*ашрая*) имярека, будет точно таким же: то ли он [как] суший ходок идет, то ли идет [как] не-ходок, то ли [как суший] помимо [обоих], — это никоим образом не может быть сообразным. Так что подобное [возражение] пустячное.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: хождение все же имеется, поскольку в наличии есть акт его начала (*арамбха*)¹.

¹ В санскрите различаются простое «начало процесса» (*самправрити*) и начало как «начинание, предпринимание» (*арамбха*).

А именно: имярек, преодолев неподвижность, совершает акт начала хождения. Но у неимеющегося, например у покрывала из черепашьей шерсти и т. п., начала нет.

— Мы отвечаем: хождение было бы в том случае, если бы был акт его начала, ибо:

**II. 12. Идти не начинают в пройденном,
Идти не начинают в непройденном,
Не начинают и в проходимом.
Где же начинают идти?**

Если бы было начало хождения, то движение начиналось бы либо на пройденном пути, либо на непройденном, либо на проходимом. Из этих [трех] в пройденном оно не начинается, ибо пройденное как раз то, [где] прекратилось действие, [в. к.] «ид[ти]». Если бы хождение начиналось там, то [пройденное] не было бы пройденным из-за несовместимости прошлого и продолжающегося. Не начинается и хождение в непройденном из-за несовместимости грядущего и продолжающегося. Но нет [начала хождения] и в проходимом из-за отсутствия этого последнего, а также потому, что в этом случае стало бы два действия и два деятеля. Таким образом, нигде не усматривая начала хождения, [автор карик] вопрошает: «Где же начинают идти?»

Далее он объясняет то, почему нет хождения.

**II. 13. До начала хождения
Нет ни проходимого, ни пройденного,
Где могло бы начаться хождение.
А откуда хождение в непройденном?**

В самом деле, когда имярек устойчиво покоится, тогда он не начинает хождение. Прежде начала его хождения нет «ни проходимого» участка пути, «ни пройденного, где могло бы начаться хождение». Поэтому, то есть из-за

отсутствия пройденного и проходимого, начало хождения на них не происходит.

[Оппонент]: Но тогда, быть может, так: хотя прежде начала хождения [нет] ни пройденного, ни проходимого, но все же есть непройденное; там-то и может быть начало хождения.

— Мы отвечаем: «Откуда хождение в непройденном?» Ведь непройденное — [это то, в котором] действие, [в. к.] «ид[ти]», не зародилось, то есть то, в котором нет акта его начала. [Выражение] «там начало хождения» [ни с чем] не связано, потому [автор карик] и сказал: «...откуда хождение в непройденном?»

[Оппонент]: Хотя начала хождения нет ни в пройденном, ни в непройденном, ни в проходимом, все же есть и пройденное, и непройденное, и проходимое. А ведь они не [были бы] сообразны при отсутствии движения.

— Мы отвечаем: хождение было бы [в том случае], если бы сами они были. Ибо если есть начало действия, [в. к.] «ид[ти]», то [место], где действие, [в. к.] «ид[ти]», прекратилось, мыслится «пройденным»; то, где оно продолжается, — проходимым, а то, где оно не зародилось, — непройденным. Если же самого начала хождения нет, то тогда:

II. 14. Что мыслится проходимым,

Что — пройденным, что — непройденным,

Если никоим образом

Не очевидно начало хождения?

Если сам акт начала нам не дан, то как можно впустую мыслить себе три пути? Или откуда возьмется [причина] словесного указания на них — хождение? Это несообразно.

[Оппонент]: Здесь можно возразить: хождение все же имеется, поскольку налицо его противоположность. Ибо есть то, чему есть и его противоположность, например свет и тьма, дальний берег и ближний берег, проблема и решение проблемы. Есть и противоположность хождения — стояние.

— Мы отвечаем. Хождение было бы [в том случае], если бы была его противоположность — стояние. Но как здесь следует мыслить стояние: у ходока ли оно, у не-ходока или у отличного от обоих? Это никоим образом не сообразно, говорит [автор карик]:

II. 15. Прежде всего, ходок не стоит.

Не-ходок тоже не стоит,

Кто же третий стоит,

Помимо ходока и не-ходока?

То, каким образом не стоит ходок, [автор карик] объяснит в следующей шлоке. Но и не-ходок тоже не стоит. Он ведь и так стоит. Как же он может применить еще одно стояние? «В одном стоянии он не-ходок, во втором стоит», — [скажешь ты]? Но тогда получится следствие — наличие двух стояний, а далее, как следствие, и два «стоятеля»; изъян [окажется] таким же, как [в рассмотренном] выше случае. А [чего-то третьего], отличного от ходока и не-ходока, нет.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: ни не-ходок не стоит, ни тот, кто помимо ходока и не-ходока, но стоит не кто иной, как именно ходок.

— Нет, это не так. Поскольку:

II. 16. Как же может быть сообразным,

Что ходок стоит,

Если ходок без хождения

Вовсе не сообразен?

Когда говорится «он стоит», тогда нет хождения, несовместимого со стоянием. А без хождения нет словесного указания «ходок». Поэтому [выражение] «ходок стоит» несообразно.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: хождение все же есть, ибо налицо отступление от него¹. А именно, отступающий от движения начинает акт стояния. Но при отсутствии движения он бы не отступил от него.

— Мы отвечаем. Хождение было бы [в том случае], если бы было отступление от него. Но этого нет, поскольку:

II. 17. (1). [Ходок] не останавливается

**Ни после проходимого,
Ни после пройденного,
Ни после непройденного.**

Ходок не отступает ни от пройденного пути, потому что [там] нет хода; ни от непройденного, потому что там тоже нет хода; ни от проходимого, потому что это последнее не дано, а также и потому, что действия, [в. к.] «ид[ти]», нет. Поэтому нет отступления от хода.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: если ход не существует потому, что отсутствует стояние, [которое] противоборствует хождению, то тогда для полной удостоверенности в хождении мы удостоверяемся в стоянии, а от удостоверенности в нем [у нас будет] удостоверенность в хождении. Поэтому стояние все же имеется в силу на-

¹ «Отступление [от него]» — *ниврितти, нивартана*. Перевожу так, чтобы как-то передать конструкцию с отделительным падежом. Проще было бы сказать «прекращает». При переводе немало трудностей доставляет несовпадение санскритского и русского управления глаголов, выражающих представление о движении. К тому же на санскрите винительный падеж при глаголе *gam* в зависимости от контекста может обозначать и предельную точку движения — «идти [в] деревню», — и внутренний объект — «идти путь».

личия того, что ему противоборствует. Ведь противоборствующее стоянию — это хождение. А оно есть, а потому и стояние тоже, ибо противоборствующее ему есть в наличии.

— Нет, это несообразно, поскольку:

II. 17. (2). Хождение, начало

И прекращение хода — одно и то же.

Ведь здесь то хождение, которое было предложено для удостоверения в стоянии, то же самое, что и ход, — в том смысле, что опровергается, подобно ходу. Как [словами карики] «прежде всего, ходок не стоит» и т. д. было высказано опровержение стояния, взятого [оппонентом] в качестве основания для того, чтобы удостовериться в хождении, так же и здесь можно высказать опровержение хождения, взятого [оппонентом] в качестве основания для удостоверения в стоянии; достаточно соответственно изменить текст двух шлоков. Поэтому хождения нет. А в силу его отсутствия [нет] и противоборствующего ему стояния. Таким образом, хождение можно опровергнуть так же, как и ход.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: стояние все же имеется, поскольку налицо акт его начала. А именно: преодолев ход, начинают акт стояния. Как же его, [стояния], может не быть?

— Мы отвечаем: о начале [стояния] можно говорить то же, что о ходе. Как выше был опровергнут акт начала хождения [словами] «идти не начинают в пройденном» [II. 12.], так же и здесь [можно ответить]: «Там, где остановились, не начинают стоять; там, где не остановились, не начинают стоять. Там, где стоят, не начинают стоять. Где же начинают стоять»? И т. д.

Иными словами, если изменить соответственно три шлоки, начало стояния [окажется] подобным ходу. А отступление от стояния опровергается так же, как отступле-

ние от хода. Как при возражении против хода было высказано опровержение [II. 17. (1)] «не останавливается ни после проходимого, ни после пройденного, ни после непройденного», так и при возражении против стояния: «Не идет ни от того места, где стоит, ни где встал, ни где не встал».

Поэтому опровержение [стояния] подобно [опровержению] хода, и, таким образом, стояния нет. А в силу его отсутствия как смогут доказать достоверность хода те, кто утверждает наличие стояния как противоположность хода?

К тому же если бы было хождение, то оно было бы либо в отделенности от ходока, либо в неотделенности. Но если это продумать, то оно никоим образом не получается.

II. 18. Несообразно, что

«Ходок то же, что и ход».

Несообразно, что

Ходок отличен от хода.

[Автор карик] говорит, почему несообразно:

II. 19. Если бы ходок был тем же самым,

что и хождение, то

Следствием стало бы единство деятеля

и [объекта] действия.

Если действие, [в. к.] «ид[ти]», не отделено от ходока, [но] не является чем-то иным, то тогда будет единство [выраженного глаголом] действия и деятеля. Тогда не будет различия «это действие», «это деятель». Но нет же единства у действия, [в. к.] «резать», и резателя. А потому несообразно, что хождение то же самое, что ходок.

Но и инаковости ходока и хождения никоим образом нет, — объясняя это, [автор карик] говорит:

II. 20. Если ходок мыслится иным [по отношению]

к хождению,

Хождение будет без ходока [или] ходок

без хождения.

Если бы была инаковость ходака и хождения, то ходок не имел бы отношения к хождению и хождение бы достоверно схватывалось отдельно и вне ходака, как платок [схватывается] безотносительно к горшку. Однако хождение не схватывается как достоверное и отдельное безотносительно к ходоку. Таким образом, мы получили, что «ходок иной по отношению к хождению», — [но это] неверно. Итак:

II. 21. Оба они не достоверны

Ни в единстве, ни раздельно.

Как же [тогда] они

Могут быть достоверными?

При высказанном подходе нет достоверности наличия их обоих — то есть ходака и хождения — «ни в единстве, ни раздельно». Но тогда каким же иным образом должна быть достоверность их обоих? Потому [автор карик] говорит: «Как же они могут быть достоверными?», имея в виду, что нет достоверности ходака и хождения.

[Оппонент]: Здесь можно сказать: в миру вполне достоверно, [что] «ходок имярек идет»; это столь же достоверно, как «говорящий слова говорит» или «деятель действие делает». Вот так же и в нашем случае: ходок идет тем самым ходом, благодаря которому он проявляется как таковой. Стало быть, названного изъяна нет.

— Нет, это неверно, потому что:

II. 22. (1). Он не идет тем же ходом,

Благодаря которому он ходок.

Того хода, благодаря которому имярек проявляется как ходок, он, сущий ходок, не проходит, в том смысле, что не достигает, либо в том, что не осуществляет.

II. 22. (2). Поскольку его нет прежде хода.

Если бы ходок был достоверен прежде хождения, то он бы его осуществлял. Каким образом? Поскольку:

II. 22. (3). Идет же кто-то и во что-то.

Очевидно, что кто-то, скажем имярек, идет во что-то, [т. е. куда-то], например в деревню или в город. И дело обстоит не так, что есть-де по сути уже достоверный и несоотносимый с ходом ходок прежде того хода, благодаря которому он именуется ходоком, чтобы он-то и шел этим ходом.

Или ты мнишь, что ходок идет не тем ходом, через который он проявляется [как] ходок, но, напротив, им пройдено [нечто] другое? Это тоже неверно, поскольку:

II. 23. Он не идет ходом, отличным от того, благодаря которому он Называется ходоком, ибо у одного идущего не бывает два хода.

Если ходок уже существует, то он не идет и ходом, отличным от того, через который он проявляется [как] ходок. Ведь последуют такие два хода: тот ход, через который он проявляется [как] ходок, и тот, другой, которым он идет. Так что несообразно [выражение]: «...ибо у одного идущего не бывает два хода». Это [нами] высказано применительно к [примерам оппонента, который считал их чем-то очевидным]: «говорящий слова говорит» или «деятель действие делает».

Так что:

II. 24. Сущий в наличии ходок тремя способами не осуществляет хождения. И не-сущий тоже тремя способами не идет.

II. 25. (1). Суший и не-суший в наличии ходок

тремя способами не осуществляет ход.

Здесь [относящееся к слову] «проходится» названо «хождением». «Суший в наличии ходок» — тот, кто связан с действием, [в. к.] «ид[ти]». «Не-суший в наличии» — тот, кто отделен от него. Суший и не-суший в наличии — тот, кто по сути причастен обоим [названным возможностям]. Так же следует понимать и «три способа» — [относя их на сей раз к хождению] — соотношенности с действием, [в. к.] «ид[ти]». То есть в наличии суший ходок, в наличии сущего хождения, в наличии не-сущего хождения, в наличии сущего и не-сущего хождения — не идет тремя способами. Это изложено [в главе VIII] «Критическое рассмотрение объекта действия и деятеля». Так же и не-суший в наличии ходок тремя способами не совершает хождения, и в наличии суший и не-суший тоже, как то будет показано там же. И коль скоро по исследовании [оказывается, что] ни ходока, ни того, где или куда идти¹, ни хождения нет, то:

II. 25. (2). Поэтому не имеется ни хода, ни ходока,

ни того,

Куда или где идти².

¹ «Где» или «куда» идти — на санскрите одно выражение, и выбор значения зависит от контекста.

² Далее Чандракирти приводит ряд пространных цитат из махаянских сутр, подтверждающих совместимость его мыслей с высказываниями Будды. Для русскоязычного читателя эти цитаты гораздо менее понятны, чем приведенный философский текст, и потребовали бы обстоятельного комментария. В данной публикации они опущены.

ВИДЖНЯНАВАДА

Васубандху

ВИМШАТИКА-ВИДЖНЯПТИ-МАТРАТА-СИДДХИ

**Доказательство [бытия] только сознания
в двадцати [стихах]**

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Трактат «Вимшатики-виджняпти-матрата-сиддхи» («Доказательство [бытия] только сознания в двадцати [стихах]»), или просто «Вимшатики» («Двудесятница»), входит в число основных текстов виджнянавады. Он состоит из двух частей: двадцати двух стихов основного текста и краткого комментария к нему.

Автором этого трактата является один из основоположников виджнянавады, выдающийся буддийский мыслитель Васубандху, живший в V в. Наряду с Нагарджуной, Арьядевой, Асангой, Дигнагой и Дхармакирти он принадлежит к числу так называемых «шести украшений» махаяны.

Традиционная биография повествует, что в начале своего творческого пути Васубандху придерживался воззрений школы вайбхашики. В то время им была составлена «Абхидхармакоша» («Дхармологический словарь», или «Энциклопедия Абхидхармы»). Но затем он, уже в преклонном возрасте, под влиянием своего старшего брата Асанги принял виджнянаваду и, вдохновленный новым учением, написал несколько небольших трактатов уже с виджнянавадинской точки зрения: «Вимшатики» («Двудесятница»), «Тримшики» («Тридесятни-

ца») и «Трисвабхава-нирдеша» («Описание трех [видов] самобытия»).

Содержанием представленного ниже трактата Васубандху, как свидетельствует само его название, является постулат идеалистической доктрины буддистов-виджнянавадинов: «[Всё] это [есть] только сознание». Здесь упор делается на выражении «только сознание», а не на словах «есть» и «бытие». В слове *матрата* есть суффикс абстракции *-та*, который индийские авторы при комментировании заменяют словом «бхава» («бытие»). Эта возможность перевода суффикса *-та* словом «бытие», а также необходимость соблюсти единство перевода терминологического выражения «только сознание» послужили основанием для такой передачи названия работы Васубандху на русском языке. Однако название вполне можно было бы передать и как «Доказательство единственности сознания», тем более что процесс этого доказательства подобен математическому доказательству единственности: берут два объекта одного класса и цепочкой рассуждений приходят к выводу, что на самом деле они оба означают одно и то же.

Рассмотрим употребление слова «доказательство» (*сиддхи*). Мы знаем, что доказательство — это выведение некоторого нового утверждения (теоремы, говоря языком математики) при соблюдении логических правил из чего-то ранее установленного, полученного из исходных достоверных положений (аксиом). Однако достоверность этих положений не для всех людей несомненна. С другой стороны, эти аксиомы необходимы для того, чтобы построить теорию. У каждого участника традиционного индийского диспута, если он строит свою теорию, а не только старается опровергнуть теорию оппонента, есть свои исходные положения. Достоверность этих положений доказывалась в диспуте. Чтобы доказать положение, человеку, выдвинувшему его, достаточно отвергнуть все возражения оппонента, а чтобы опровергнуть положение оппонента, нужно привести его к противоречию с самим собой. В обоих случаях необходимыми являются лишь формальные правила выведения утверждений. Вот с такими оговорками здесь употребляется слово «доказательство».

Когда нами используется выражение «только сознание» (*читтамата*), подразумевается не одно лишь сознание (*читта*), но и дхармы, связанные с сознанием (*чайтта*). Сознание — это шесть видов актов сознания, начиная со зрительного и заканчивая умственным. Дхармы, связанные с сознанием, — это ощущение (*ведана*), распознавание (*санджня*) и мотивирующие факторы, сопряженные с сознанием (*читта-санпраюкта-санскара*). Таким образом, в трактате Васубандху доказывалось, что существуют только сознание и дхармы, связанные с сознанием. Это означает, что не существует никаких других дхарм, то есть не существует предметов, внешних по отношению к сознанию. Внешние предметы — это схватывающее и схватываемое. Под «схватывающим» подразумеваются органы чувств: глаз (имеется в виду зрение), ухо (слух), нос (обоняние), язык (вкусовое восприятие) и тело (осязание). Под «схватываемым» подразумеваются предметы этих органов чувств: зримые образы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое. Однако когда виджнянавадины утверждают, что не существует внешних предметов, они не говорят, что эти предметы не существуют вообще. Просто виджнянавадины не считают эти предметы внешними, то есть не связанными с сознанием. Они полагают, что акт сознания, направленный на предмет, — это акт, являющий этот предмет. Восприятие предмета — это видимость предмета в сознании.

Таким образом, «доказательство [бытия] только сознания» в данном случае означает опровержение того, что существуют какие-либо предметы вне сознания и дхарм, связанных с сознанием.

Слово «сознание» можно заменить выражением «акт сознания» или словами «ум», «осознание», поскольку все эти термины, используемые в различных элементах теории, фактически указывают на одно и то же и являются синонимами. Поэтому вместо термина «только сознание» можно равным образом использовать выражения «только акты сознания», «только ум» и «только осознание».

Несколько слов о том, что представляет собой сознание в понимании буддистов. Сознание «квантовано», то есть пребывает,

длится один, очень краткий, момент времени, поэтому когда говорят «сознание», подразумевают акт сознания. Каждый акт сознания обуславливается предыдущим актом сознания. Сознание определяется как осознание объекта. Существует шесть видов сознания: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и умственное. Каждый акт сознания сопровождается некоторым меняющимся набором дхарм, среди которых есть дхармы, сопровождающие любой акт сознания, и дхармы, сопровождающие только определенные акты сознания. У каждого акта сознания есть свой предмет. Предмет акта сознания во сне, при мираже и т. п. не существует помимо сознания. При поражении органа чувств определенными болезнями предмет соответствующего акта сознания также не существует. Акты сознания оставляют отпечатки (*васана*), которые, «созрев», обуславливают последующие акты сознания. Благие акты сознания обуславливают в будущем акты сознания с приятным ощущением, а неблагие — с неприятным. Поток сознания представляет собой бесконечную дискретную последовательность актов сознания и дхарм, связанных с сознанием. Существует бесчисленное количество потоков сознания, влияющих друг на друга.

В начале трактата, сразу после заявления основного тезиса виджнянавады, со слов Будды указаны те, кому адресовано это учение. Оно предназначено для бодхисаттв, которые с его помощью постигают бессущностность дхарм, становятся буддами, то есть пробужденными.

Схема полемики, отраженная в трактате, выглядит традиционно для индийской философии: виджнянавадин выдвигает свое утверждение (тезис), поясняя и моделируя его, то есть предъявляя пример-модель из обыденной жизни, структурно и содержательно соответствующий тезису. Пояснение и моделирование служат цели доведения утверждения до ума адресата, с тем чтобы тот его понял. Пример-модель должен быть очевидным для всех участников диспута. Далее опровергаются различные аргументы оппонентов, выдвигаемые против тезиса виджнянавадина. И этого достаточно для отстаивания своего утверждения, ведь в традиционном диспуте отклоне-

ние чужих возражений на выдвинутый тезис ведет к утверждению этого тезиса.

Васубандху доказывает единственность сознания, однако вопрос о существовании самого сознания остается открытым. Точнее, этот вопрос никем из оппонентов (это могли бы быть мадхьямики) не ставится, поэтому нет необходимости отвечать на него. Спор здесь ведется только с реалистами¹, в основном с представителями буддийских хинаянских школ — вайбхашиками и саутрантиками. Поскольку для последних существование сознания очевидно, на протяжении всего трактата опровергается лишь существование любых предметов, отличных от сознания и отличных от дхарм, связанных с сознанием, но само существование сознания не доказывается.

В конце трактата Васубандху говорит, что такой объект, как бытие только сознания, невозможно познать во всей его полноте, пользуясь концептуальным мышлением (как он это сделал в представленном доказательстве). Познать этот объект во всей его полноте под силу лишь Будде, чье познание неконцептуально и не встречает препятствий. Однако к неконцептуальному познанию объекта возможно прийти только в результате концептуального познания — при многократном, разностороннем ознакомлении с этим объектом (*шрута*), продумывании (*чинта*) и культивировании его (*бхавана*).

Перевод трактата «Доказательство [бытия] только сознания» выполнен с санскритского оригинала²; использовался также тибетский перевод трактата и вторичного комментария к нему, написанный Винитадевой, буддийским ученым VIII в., и сохранившийся только на тибетском языке³. Поскольку трактат построен в виде диспута, слова виджнянавадина и его оппо-

¹ Реалист (санскр. *бахьяртхавадин*) — букв. «утверждающий внешние предметы».

² *Vasubandhu. Viṃśatikā Vijñaptimatratāsiddhi* / With introduction, notes and an index verborum by N. A. Sastri. Gangtok: Namgyal Institute of Tibetology, 1964.

³ *Vinitadeva. Prakaranavimsikatika*. Bstan-'gyur. (Данджур. Ксилограф.) Пекинское изд., раздел Sems-tsam. Si. 202a–232a.

нентов делят текст на небольшие смысловые блоки. Исходя из вторичного комментария, в работе указано, представителем какого философского направления является оппонент. Основной текст набран полужирным шрифтом с указанием в скобках номера стиха. Там, где текст комментария предваряет или продолжает основной текст, перевод сгруппирован, чтобы не прерывать мысль автора.

Считаю своим приятным долгом и обязанностью выразить признательность Андрею Всеволодовичу Парибку, который внес большой вклад в мое становление как специалиста-востоковеда.

Ом! Поклон Манджушри-Кумарабхуте!¹

[Виджнянавадин]:

В махаяне утверждается, что три мира² — это только осознание. [Как гласит] сутра: «О сыны Победителя³, три мира — это только сознание».

¹ Кумарабхута («имеющий юный облик») — эпитет Манджушри. Начало санскритского текста (комментарий к двум первым стихам) было реконструировано французским индологом С. Леви на основе тибетской и китайской версий текста. Тибетский текст предваряется поклоном бодхисаттве Манджушри, который считается владыкой мудрости. Когда в Тибете составлялся корпус переведенных с санскрита на тибетский язык текстов, относящихся к трем каноническим разделам буддийского учения, то было установлено, чтобы в начале текстов раздела «Абхидхарма» (учение о дхармах, «дхармология») отдавали поклон Манджушри, как в этом случае; в начале текстов раздела сутр — всем буддам и бодхисаттвам; а в начале текстов раздела «Виная» — только Будде. Однако до этого установления изложению предмета в санскритском тексте мог предшествовать поклон кому-либо или чему-либо другому. Так, например, текст «Абхисамая-аланкары» («Украшение из постижений») на тибетском предваряется поклоном всем буддам и бодхисаттвам, а на санскрите — поклоном Майтреянатхе.

² Три мира — мир желаний (*кама-дхату*), мир образов (*рупа-дхату*) и мир без образов (*арупа-дхату*).

³ Сыны Победителя — эпитет бодхисаттв.

[Термины] «сознание», «ум», «акт сознания» и «осознание» — синонимы. Сознание подразумевается здесь вместе с тем, что с [ним] сопряжено¹. [Слово] «только» [употреблено] для отрицания [внешних] предметов.

[Всё] это² есть только осознание как проявление несуществующих предметов, подобно видению несуществующих волос, лун и прочего у больного глазной болезнью (1).

[То есть] не существует никаких предметов.

На это возражают.

[Оппонент-реалист]:

Если осознание беспредметно, определенность места и времени³, неопределенность потока сознания⁴ и выполнение функций⁵ являются нелогичными (2).

Что [же здесь] сказано? Если осознание образа и прочих [предметов] возникает без образа и прочих предметов и не от [них], то почему оно возникает в определенном месте, а не во всяком; и возникает именно в том месте, в определенный момент, а не во всякий? [И почему такое осознание] возникает в потоке сознания всех [сущест], находящихся в том месте и времени, а не только у одного,

¹ В абхидхарме принята следующая классификация дхарм: 1) не созданное условиями (*асанскрита*), 2) образ (*рупа*), 3) сознание (*читта*), 4) дхармы, связанные с сознанием (*чайтта*), и 5) мотивирующие факторы, не сопряженные с сознанием (*читта-випраюкта-санскара*). Здесь имеются в виду пункты 3 и 4.

² Здесь «это» — все, что воспринимается.

³ Подразумевается, что нечто воспринимается в определенном месте и в определенное время.

⁴ В выражении «поток сознания» соединены вместе два слова: санскр. *сантана* («поток») и тиб. *сем* («сознание»), которые при таком использовании подразумевают друг друга. «Неопределенность потока сознания» — то, что видится всеми, находящимися в определенном месте и времени, а не только одним.

⁵ Каждый реальный предмет — субстрат нескольких возможных функций (например, видения, осязания и др.).

подобно тому как видимость волос и прочего [возникает] в потоке сознания у больных глазной болезнью, а не у иных, [т. е. здоровых]? Почему те волосы, мошки и прочее, которые видят больные глазной болезнью, не выполняют функцию волос и прочего, но не так, что не выполняют [своих функций] отличные от них¹. Те пища, питье, одежда, яд, оружие и прочее, которые видятся во сне, не выполняют функцию еды, питья и прочего, но не так, что не выполняют [своих функций] отличные от них, [т. е. пища, питье и прочее, которые видятся наяву]. Город гандхарвов в силу своего несуществования не выполняет функции города, но не так, что не выполняют [своих функций] отличные от него [обычные города]. Поэтому при отсутствии предметов определенность места и времени, неопределенность потока сознания и выполнение функций являются нелогичными.

[Виджнянавадин]:

И вовсе не верно, что нелогичны, так как **определенность места и прочего достоверна, подобно сну (3).**

«Подобно сну» — то есть как во сне. [Если спросят], как же [это], [ответим]: во сне без [реальных] предметов некие деревни², парки, женщины, мужчины и прочее видятся именно в определенном месте, а не всюду; и именно в том месте в определенный момент видятся, а не во всякое время. Поэтому и без предмета достоверна определенность места и времени.

¹ То есть те волосы, мошки и прочее, которые видят здоровые существа.

² В санскритском тексте вместо слова «деревни» стоит слово «мошки». Представленный перевод согласуется со вторичным комментарием.

А неопределенность потока сознания достоверна, подобно голодным духам (прета) (3).

«Подобно голодным духам» — то есть как у голодных духов. Как достоверна? Подобно видению всеми [голодными духами] реки гноя и прочего (3).

«Река гноя» — то есть река, наполненная гноем, как горшок — маслом¹. Ведь не только один, но все голодные духи, у которых одинаково созрели [отпечатки прошлых] поступков, [одинаковым образом] видят реку, наполненную гноем. [Выражение] «и прочего» охватывает как [реку], наполненную гноем, так и [реку], наполненную мочой, калом и прочим, и [реку] со стоящими над ней бесами, держащими дубины и мечи². Таким образом, и при несуществующем предмете неопределенность потока осознания достоверна.

Выполнение функций, подобно потере во сне (4), достоверно. Так следует понимать. Как во сне и без соединения [друг с другом мужчины и женщины у мужчины происходит] потеря в виде извержения семени, [так бывает выполнение функций других предметов при отсутствии этих предметов].

Так что [на основании] тех и других примеров [показана] достоверность четырех [категорий], начиная с определенности места и времени.

А всё [вместе], подобно адам (4), достоверно. Так следует понимать.

«Подобно адам» — то есть как в адах.

¹ Автор поясняет структуру выражения «река гноя»: происходит выпадение среднего слова («наполненная»), точно так же, как в общеупотребительном выражении «горшок масла».

² Бесы — здесь: стражи, которые дубинами, мечами и прочим отгоняют жаждущих голодных духов от реки.

[Если спросят]: каким образом достоверны, [ответим]:

при видении адских стражей и прочего и при мучении ими (4).

Ведь обитатели адов видят адских стражей и прочее¹ с определенностью места и времени, [причем это] достоверно для них всех, а не только для одного. И хотя адские стражи и прочее не существуют, из-за господствующего влияния одинаковой зрелости поступков [обитателей адов их]² мучение этими [адскими стражами и прочим] достоверно.

Так же и в иных местах достоверна вся эта четверка, начиная с определенности места и времени. Вот так нужно понимать.

[Оппонент-вайбхашик]:

А почему стражи и те псы и вороны не считаются существами?

[Виджнянавадин]:

Из-за нелогичности. Ведь нелогично считать их обитателями адов, поскольку [сами они] не испытывают их мук именно таким образом.

А если бы [обитатели ада и адские стражи] мучали бы друг друга, не было бы обозначения: «Вот это — обитатели ада. Вот это — адские стражи». И у мучающих друг друга, имеющих подобный облик, размер и силу, такого страха не было бы. И каким же образом те, кто не выно-

¹ В тексте поясняется: «[Выражение] „и прочего“ охватывает и видение приближения и удаления псов, ворон, железных гор и прочего».

² У всех обитателей адов, у которых созрели сходные поступки, видение мира является согласованным. Но определенные группы созревших поступков различны, поэтому у разных групп существ видение различается.

сит муки жжения на раскаленной железной земле, мучали бы там других?

Или, [с другой стороны], откуда существа [из другого удела] могут появиться в аду?

[Оппонент-вайбхашик]:

А как возможно появление животных на небесах? Также и в адах могли бы появиться адские стражи и прочие [существа], разделяющиеся на животных и голодных духов.

[Виджнянавадин]:

В адах не так, как на небесах, где возможно появление животных. [Как животные], так и голодные духи [в адах] появиться не могут, поскольку они не испытывают мук, присущих им, [адам] (5).

Ведь те животные, которые могут появиться на небесах благодаря деяниям, приводящим к [переживанию] счастья в мире-вместилище¹, лично испытывают присущее этому [миру] счастье². А адские стражи и прочие [существа: псы, вороны и т. д.] адских мук не испытывают. Поэтому то, что там могут появиться животные, а также голодные духи, противоречит логике.

[Оппонент-саутрантик]:

Но ведь благодаря деяниям тех обитателей адов там, [в адах], появляются различные элементы, которые, различаясь по цвету, облику, размеру и силе, получают, [соответственно], название адских стражей и прочего³. И они

¹ Мир-вместилище (*бхаджана-лока*, букв. «мир как сосуд») — место обитания существ. Это выражение противопоставляется выражению «мир как сок» (*раса лока*) — содержимое сосуда, т. е. мир существ, которые населяют этот мир-вместилище.

² В соответствии со своими благими деяниями каждое существо на небесах испытывает счастье, присущее этому миру.

³ Одни элементы, имеющие определенный цвет, облик, размер и силу, обитатели адов называют адскими стражами, другие — псами, третьи — горами и т. д.

так видоизменяются, что видятся совершающими разнообразные действия, порождающие страх, [такие как] протягивание рук и прочее. Как, например, сближающиеся и удаляющиеся баранообразные горы¹ и шипы в роще железных деревьев *шамали*, обращающиеся вниз и обращающиеся вверх². Поэтому неверно, что те [баранообразные горы и прочее] не возникают.

[Виджнянавадин]:

Если считается, что благодаря деяниям тех [обитателей адов] там, [в адах], появляются и видоизменяются элементы, то почему так нельзя считать применительно к акту сознания? (6)

Почему нельзя считать, что благодаря деяниям тех [обитателей адов у них появляются и] видоизменяются именно акты сознания? Зачем же измышлять³ элементы?

И еще:

Отпечаток поступка измышляется в одном месте, а плод — в другом месте. Но почему бы не счесть, что [плод] там же, где отпечаток? (7)

¹ Из описания одного из горячих адов: «Когда здешние существа собираются в толпу, стражи ада втискивают их в ущелье между двумя железными горами, похожими на козьи морды. Затем те две горы тотчас же давят их; тогда из всех отверстий [существ] выливаются реки крови. Также их раздавливают и [горами], похожими на морды овец, лошадей, слонов, львов и тигров» (*Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. СПб., 1994. С. 199).

² Из описания одного из промежуточных адов: «Ищущие жилища существа приходят туда, и их заставляют лезть на эти [деревья]. Когда они лезут, острия шипов направляются вниз, а когда слезают, поднимаются вверх. Эти [шипы] протыкают, рассекают их главные и второстепенные члены» (*Чже Цонкапа*. Указ. соч. С. 205).

³ Здесь и далее слово «измышлять» (санскр. *kalp*) употребляется тогда, когда автор имеет в виду мнение оппонента, тем самым показывая, что это не более чем умственная конструкция, не соответствующая реальности. В случаях, когда автор имеет в виду свое мнение, используются безоценочные слова «полагается», «считается».

Ведь если благодаря деяниям обитателей адов там, [в адах], измышляется подобное появление и видоизменение элементов, то отпечаток тех деяний находится в их потоке сознания, а не в другом месте. Почему же вы не считаете, что именно там, где находится отпечаток, не находится его плод — подобное изменение сознания? Каково основание того, что там, где отпечатка нет, измышляется его плод?¹

[Оппонент-саутрантик]:

Основание [того, что плод находится не там, где отпечаток], — авторитетное свидетельство (*агама*). Если бы именно акт сознания являл видимость образа и прочего, то есть не было бы образа и прочих предметов, тогда бы Бхагаван не говорил о существовании образа и прочих источников [сознания]².

[Виджнянавадин]:

Это не основание, поскольку
о существовании образа и прочих источников [сознания] сказано с подтекстом — для людей, которых можно этим обратить, подобно [высказыванию о существовании] саморождающихся существ³ (8).

Бхагаван, например, говорил: «Существует саморождающееся существо». [Это высказывание] с подтекстом: [в нем] подразумевается, что в будущем поток со-

¹ Отпечатки поступков являются причинами кармических видений. Если то, что видится, находится вне сознания, каким же образом это видимое, будучи созревшим отпечатком поступка, может возникнуть вне сознания, в котором его причина?

² Всего есть двенадцать источников [сознания]. Здесь имеется в виду десять из них: пять органов чувств, начиная с глаза и заканчивая телом, и пять соответствующих объектов, начиная со зримых образов и заканчивая объектами осязания.

³ Саморождающиеся существа относятся к одному из четырех типов рождения, согласно абхидхарме. Сами, т. е. без родителей, рождаются обитатели небес и адов.

знания не пресекается. Ведь [в другом случае Бхагаван же] говорил: «Не существует здесь ни существа, ни меня самого (*атман*); это [всё только] причинно обусловленные дхармы». Так же Бхагаван высказывался и о существовании образа и прочих источников [сознания]. Изложение этого [положения] адресовано людям, которых можно обратить. Так что это высказывание с подтекстом¹.

[Оппонент-саутрантик]:

А какой здесь подтекст?

[Виджнянавадин]:

Свое «семя» (*биджа*)², из которого появляется осознание, и то, что [это осознание] являет, — эти [оба Шакья]мунни назвал двумя видами источников [осознания] (9).

[Если спросят], что [же здесь] имеется в виду, [то ответим:] достигшее определенного изменения «семя», из которого возникает [зрительное] осознание, являющее видимость образа, и то, что [это зрительное осознание] являет, — эти [оба] Бхагаван назвал, соответственно, источниками этого осознания, [такими как] глаз и образ. [Аналогичное этому можно сказать обо всех остальных парах источников осознания], вплоть до [тела и осязаемого]: достигшее определенного изменения «семя», из которого возникает [осязательное] осознание, являющее видимость осязаемого, и то, что [это осязательное осозна-

¹ У любого высказывания помимо формы и содержания есть еще такой аспект, как намерение выразить. Любое высказывание произносится в определенной ситуации, и рассматривать его нужно в этом контексте. Всякое слово Будды обращено к определенному адресату и призвано совершить в его сознании изменения, которые помогут ему избавиться от страданий. Слова Будды помимо прямого смысла могут иметь и скрытый смысл. Такие слова нуждаются в толковании, которое дается лишь тем, кто подготовлен к этому толкованию.

² *Здесь*: созревший отпечаток.

ние] являет, — эти [оба] Бхагаван назвал, соответственно, источниками [этого осознания, такими как] тело и осязаемое. Таков здесь подтекст.

[Оппонент-саутрантик]:

А какова ценность изложения с использованием такого подтекста?¹

[Виджнянавадин]:

Именно так постигается бессущность (*найратмья*) индивида (10).

Ведь когда так излагают, можно постичь бессущность индивида. От шести пар [источников сознания] появляются шесть видов сознания, и не существует никакого единого [субъекта] видения, [слышания] и т. д., вплоть до думания². Тот, кто, понимая это, может быть обращен [в учение посредством] наставления в бессущности индивида, постигает бессущность индивида.

Изложение же иного [предмета] позволяет постичь бессущность дхарм (10).

[Изложение] иного [предмета], то есть изложение [учения] о только осознании.

[Оппонент-саутрантик]:

Как постигается бессущность дхарм?

¹ После того как назван результат изложения с подтекстом относительно саморождающихся существ, оппонент предлагает назвать результат изложения с подтекстом относительно существования образа и прочих источников сознания.

² В тибетском тексте: «вплоть до [субъекта] осязания». Возможно, переводчик текста на тибетский выражение «единого [субъекта] ... думания» принял за «только [единое] сознание». Так можно было бы считать, если бы слово «единый» относилось к каждому из слов выражений «[субъект] видения», «[субъект] слышания» и т. д. в отдельности, но здесь имеется в виду «единый [субъект] видения», «единый [субъект] слышания» и т. д., вплоть до «единого [субъекта] думания».

[Виджнянавадин]:

[Бессущностность дхарм постигается тогда], когда понимают, что возникает только осознание, являя видимость образа и прочих дхарм, и что не существует никакой дхармы, характеризующей [как] образ и прочее.

[Оппонент-саутрантик]:

Если же дхармы абсолютно не существуют, то и только осознание не существует. Как же его можно утверждать?

[Виджнянавадин]:

Неверно, что дхармы абсолютно не существуют. [Благодаря пониманию] этого постигается бессущностность дхарм.

А также [она постигается благодаря пониманию отсутствия]

измышленной сущности (10).

Бессущностность дхарм [следует понимать как отсутствие] такой измышленной сущности дхарм, как схватываемое и схватывающий. [Эта сущность] измышлена неразумными людьми. Однако [бессущностность дхарм не следует понимать как отсутствие действительной], несказанной сущности, которая является объектом, [постигаемым] буддами. Так же и для только осознания: после постижения бессущностности [дхарм как отсутствия] измышленной сущности, отличной от осознания, постигают бессущностность всех дхарм [как] утверждение только осознания, а не [как] отрицание существования [дхарм]. Ведь в противном случае, ввиду того что акты осознания [всегда] направлены на предмет, у осознания был бы предмет, отличный от осознания, а значит, бытие только осознания не удостоверялось бы.

[Оппонент-реалист]:

А как можно убедиться в том, что существование образа и прочих источников [сознания] изложено Бхагава-

ном именно с таким подтекстом, а не иначе? Существуют ли эти [самые источники сознания: образ и прочее], которые являются объектами осознания образа и прочего соответственно?¹

[Виджнянавадин]:

Так как

этот [образ и прочее] не является объектом [осознания образа и прочего] — ни будучи неединным, [состоящим в конечном итоге] из предельно малых², ни будучи сцепленными [предельно малыми]³, поскольку предельно малое не удостоверяется⁴ (11).

Что [же здесь] сказано? Если бы то, что является образом и прочими источниками, было объектом осознания образа и прочего соответственно, оно было бы или единым — именно так мыслится вайшешиками нечто составное⁵, — или неединным, [состоящим в конечном итоге из] предельно малых⁶, или сцепленными предельно малыми.

¹ Оппонент не хочет принимать скрытый смысл слов Будды о том, что существуют такие источники сознания, как образ и прочее. Он придерживается прямого смысла: существующие образ и прочие источники сознания являются объектами осознания образа (зрительного сознания) и прочего соответственно.

² Предельно малое (*параману*) — предельно малая неделимая частица вещества, атом.

³ Сцепленные предельно малые, или «сцепки», — это соединение предельно малых, что-то вроде молекул. Сцепка едина и воспринимаема.

⁴ То есть нельзя ни воспринять, ни доказать его существование.

⁵ Вайшешики мыслят так: субстанция, или вещь (*дравья*), которая является реально существующей, есть субстрат качеств и действий, материальная причина всех сложных вещей. Субстанции делятся на составные и несоставные. Объекты материального мира, воспринимаемые внешними органами чувств, едины, состоят из предельно малых частиц земли, воды, огня и ветра и в конечном итоге делятся на них. А предельно малые не имеют составных частей, едины и неделимы. Предельно малые невоспринимаемы, об их существовании мы узнаём посредством вывода (*Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1995. С. 200–201).

⁶ Если нечто составное не существует как единое, т. е. если его единство является умственной конструкцией, а реальными являются лишь

Во-первых, единое не является объектом, поскольку нечто составное, отличное от составляющих [его] частей, нигде не схватывается¹. И множественное не является объектом, поскольку предельно малые поодиночке не схватываются. И будучи сцепленными, они, [эти предельно малые], не являются объектом, поскольку [существование] предельно малого [как] единой субстанции не удостоверяется.

[Оппонент-реалист]:

Почему не удостоверяется?

[Виджнянавадин]:

Потому что

из-за соединения одновременно с шестью [предельно малыми] предельно малое [становится] шестичастным (12).

При соединении одновременно с шестью предельно малыми с шести [основных] направлений² предельно малое становится шестичастным, поскольку на месте, [занятом] одним [предельно малым], другое появиться не может³.

Если бы в одном и том же месте находились шесть [предельно малых, любой] комок был бы [размером] только с предельно малое (12).

составляющие его части, то, продолжая деление, реальными окажутся лишь предельно малые, которые не состоят из частей (если вообще принимать предельно малые).

¹ Не бывает восприятия единого целого как иного по отношению к своим частям.

² Четыре стороны света, зенит и надир.

³ Если в том месте, где находится одно предельно малое, другое находиться не может, то при одновременном соединении одного предельно малого с шестью предельно малыми, с шести основных направлений, это предельно малое будет шестичастным. Но в соответствии с представлением о предельно малом у него нельзя указать различные стороны или части.

А если то самое место, которое [занимает] одно предельно малое, было бы для шести [предельно малых, приблизившихся к нему с шести основных направлений], тогда, поскольку все [предельно малые оказались бы] в одном месте, любой комок был бы [величиной] с предельно малое. Ведь [предельно малые] не [могут] частично перекрываться друг другом. Так что никакой комок не был бы виден¹.

[Оппонент-вайбхашик]:

Кашмирские вайбхашики [утверждают]: Но ведь предельно малые, в силу [своей] несоставленности [друг с другом] не соединяются (в этом случае не будет такого изъяна, как нежелательное следствие, [как в случае с соединением предельно малых]), а сцепленные друг с другом соединяются².

[Виджнянавадин]:

У них вот что следует спросить: сцепка предельно малых является чем-то отличным от этих [предельно малых] или не отличным?

При несоединении предельно малых и при их сцепке что с чем соединяется?³

¹ Если в том месте, где находится одно предельно малое, может находиться и другое, то при соединении одного предельно малого одновременно с шестью другими, с шести основных направлений, все они окажутся в одном месте, и тогда комок будет величиной только с предельно малое, а значит, не будет восприниматься. Ведь предельно малые не могут накладываться друг на друга частично, иначе у них были бы части.

² Если предельно малые соединятся друг с другом, то получится такой изъян, как нежелательное следствие: предельно малые окажутся состоящими из частей, что противоречит представлению о предельно малом. Однако предмет, состоящий в конечном итоге из предельно малых, не разваливается на эти составляющие, а воспринимается целостным. Значит, предельно малые должны быть соединены, и если не непосредственно сами, то в виде сценок.

³ Слово «соединяется» автор добавляет к стиху, комментируя текст. Соединение (санскр. *санйюга*) — это временная связь субстанций (вещей), которые могут быть разъединены и существовать самостоятельно, остава-

И не[верно], что соединение [предельно малых] не удостоверяется именно из-за несоставленности (13).

А если же и сцепки [предельно малых] друг с другом не соединяются, тогда нельзя утверждать, что [именно] в силу несоставленности соединение предельно малых нельзя удостоверить. Ведь хотя сцепки составлены [из предельно малых, их] соединение не допускается¹. Поэтому [существование] предельно-малого как единой субстанции не удостоверяется.

Предполагается ли соединение предельно малых или же нет,
но если что-либо разделяется на [такие] части, [как] направления, его единство не может быть логичным (14).

Ведь [такие] части предельно малого, [как его] восточное направление и т. д., вплоть до [такой] части, [как его] нижнее направление, различны. Поэтому, если [предельно малое] разделяется на [такие] части, [как] направления, то может ли быть логичным единство такого предельно малого?

Или, [с другой стороны], как были бы [возможны] тень и препятствие?² (14)

ясь собой, — например, соединение книги со столом. Если сцепки предельно малых чем-то отличны от их составляющих, тогда это допущение подпадает под вайшешиковскую точку зрения, которая уже опровергнута. А если они не отличны, тогда как можно опираться на два противоположных утверждения: несоединение предельно малых и соединение сцепок? Как не соединяются предельно малые, так же не соединяются и их сцепки.

¹ Если и сцепки предельно малых не соединяются, то будет нелогичным говорить, что предельно малые не соединяются именно из-за несоставленности, потому что получится, что сцепки соединяются, хотя они и составлены из предельно малых.

² Препятствие в виде границы предельно малого — то, благодаря чему предельно малое выделено как таковое, и что делает его непроницаемым.

[Даже] если у каждого предельно малого не было бы деления на [такие] части, [как] направления, то почему при восходе солнца в одном месте бывает тень, а в другом месте — свет? Ведь у него, [предельно малого], нет иного места, где не было бы света. И [еще: даже] если не принимается деление на [такие] части, [как] направления, то почему [одно] предельно малое препятствует другому? Ведь ни у какого предельно малого нет другой стороны, где было бы столкновение одного [предельно малого] с другим из-за сближения. А если столкновения нет, то в силу того, что все в одном месте, всякая сцепка была бы [размером] только с предельно малое, [как уже было] сказано¹.

[Оппонент-реалист]:

Почему нельзя считать, что тень и препятствие относятся к комку, а не к предельно малым?

[Виджнянавадин]:

А разве комок, у которого будут эти [тень и препятствие], считается отличным от предельно малых?

[Оппонент-саутрантик]:

Нет.

[Виджнянавадин]:

Если комок не отличен, то они не у него (14).

Если комок не отличен от предельно малых, то достоверно, что эти [тень и препятствие] не у [комка, а у предельно малых]².

¹ Рассмотрены две возможности: деление предельно малого по сторонам света и отсутствие такого деления. Первое противоречит единству, а второе невозможно, поскольку должно быть признано деление по крайней мере на две стороны: освещенную и неосвещенную, или на ту, где предельно малые сталкиваются, и противоположную ей. Столкновение предельно малых неизбежно: ведь если бы его не было, т. е. если бы одни предельно малые проникали другие предельно малые, то все они оказались бы в одном месте и стали бы невоспринимаемыми.

² Если утверждать, что комок отличен от предельно малых, то это будет уже опровергнутая точка зрения вайшешики. В противном случае тень

[Оппонент-реалист]:

Это рассуждение [относительно] расположения. Если характеристика образа и прочего не опровергается, зачем думать о предельно малом или сцепке?

[Виджнянавадин]:

А какова характеристика [образа и прочего]?

[Оппонент-реалист]:

Быть объектом глаза и прочих [органов чувств], и быть синим и прочими [цветами]¹.

[Виджнянавадин]:

Вот что нужно исследовать: то, что считается объектом глаза и прочего, [а именно] синее, желтое и прочее, является единой субстанцией или неединой?

[Оппонент-реалист]:

А что с того?

[Виджнянавадин]:

Если [оно] не является единой [субстанцией, то получится] изъян, который был изложен выше².

А при единстве не было бы ни последовательного хода, ни одновременного схватывания и несхватывания, ни активности в разделенном неедином, ни отсутствия видения мелких [существ] (15).

и препятствие должны быть не у комка как чего-то единого, а у предельно малых, его составляющих. Так что у предельно малого обязательно должно быть по крайней мере две стороны, что противоречит его единству.

¹ «Быть объектом глаза и прочих [органов чувств]» — общая характеристика образа и прочего, а быть синим, желтым и прочим — их частная характеристика.

² Если, например, такой объект глаза, как «синее, желтое и прочее» (т. е. другие цвета, составляющие в определенной композиции зримый образ), не является единым, то его можно разделить на составные части. Если какая-то составная часть будет признана единой, то это станет следующим в рассмотрении случаем единства. А если же будем делить дальше, то либо будем делить бесконечно (это нежелательное следствие для оппонента: где при этом объект?), либо в пределе остановимся на цветовых точках, не имеющих частей (это и есть предельно малые, недостоверность которых была показана выше). Эту же процедуру можно провести с объектом любого другого органа чувств.

Если бы объект глаза, [такой как синее, желтое и прочее], неотделенный, неединый, мыслился единой субстанцией, то не было бы по земле последовательного хода, то есть движения, поскольку все [расстояние можно было бы] пройти одним шагом. И не было бы одновременного схватывания передней части и несхватывания задней части: ведь нелогично, чтобы одно и то же в один и тот же момент можно было и схватывать, и не схватывать. Слон, конь и прочее, будучи отдельными и неедиными, не находились бы в разных местах: ведь где находится одно, там же находится и другое. Каким же образом можно полагать, что [одно] отделено [от другого]? Или каким образом может быть единым то, что достигнуто теми [двумя] и в то же время не достигнуто, поскольку в промежутке [между ними] нет ни того ни другого? И если именно из различия характеристик, и не иначе, измышляется отличие субстанций, не было бы невидения мелких водных существ, сходных по облику с крупными¹.

Поэтому [«реалистам»] неизбежно приходится придумывать деление на предельно малые. Но оно, [предельно малое], не удостоверяется как единое; при его же недостоверности образ и прочее недостоверны как объект глаза и прочего. [Поэтому] достоверно только сознание².

¹ Вынуждена признать, что пятнадцатый стих во многом остается трудным для понимания.

² Для реалиста, полагающего, что «образ и прочее» являются единой субстанцией, получаются показанные выше нежелательные следствия. Поэтому реалисту обязательно придется конструировать образ и прочее как неединую субстанцию, а значит, придумывать деление образа и прочего на предельно малые. Но недостоверность последних уже была доказана. Тем самым окончательно установлено, что образ и прочее не являются объектом для глаза и прочего, т. е. предметов вне сознания не существует. А значит, есть только сознание.

[Оппонент-саутрантик]:

Существование или несуществование [чего-либо] устанавливается посредством достоверного познания¹. А среди всех [актов] достоверного познания непосредственное достоверное познание — самое весомое². Если предмет не существует, то что собой представляет такой познавательный акт: «[Вот этот образ, звук и прочее] — непосредственное [для меня]»?³

[Виджнянавадин]:

Познавательный акт: «[Вот этот образ, звук и прочее] — непосредственное [для меня]» — как во сне и прочем (16),

также не имеет предмета, как было сказано выше⁴.

И тогда, когда бывает этот [познавательный акт], тот предмет не виден. Как мыслится его непосредственность? (16)

¹ Дхармакирти дает такое определение достоверного, или правильного, познания (*прамана*): «Правильное познание есть такое познание, которое не противоречит (опыту)» (*Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1995. С. 64).

² Дхармакирти дает такое определение непосредственного достоверного познания, или восприятия (*пратьякша*): «Восприятию [мы приписываем генетическое] отличие от [чистого] мышления и отсутствие иллюзии» (*Щербатской Ф. И.* Указ. соч. С. 86). Таким образом, акт непосредственного достоверного познания противопоставляется другому акту достоверного познания — умозаключению, или мышлению, и только безошибочное познание может называться непосредственным достоверным познанием.

³ «Всякое, какое бы то ни было познание, раз только оно состоит в том, что какой-либо объект является наглядно перед нами, называется восприятием» (*Щербатской Ф. И.* Указ. соч. С. 84). Таким образом, по представлению об этом акте познания предмет, по поводу которого он совершается, должен быть «против глаза», непосредственно воспринимаемым. Не будь предметов, не было бы и такого акта познания. А если виджнянавадин принимает существование непосредственного достоверного познания, то существует и предмет, на который оно направлено.

⁴ Как возникает такой познавательный акт: «Вот этот образ, звук и прочее — непосредственное для меня»? Так же, как, например, во сне, при мираже и тому подобных состояниях сознания, — при несуществовании предмета.

И когда бывает такой познавательный акт о непосредственном: «Вот этот [образ и прочее] — непосредственное для меня», тогда этот предмет не виден, поскольку он выделяется только умственным актом сознания, а зрительный и прочие акты сознания тогда уже исчезли. [Поэтому] как мыслить непосредственность этого [предмета], тем более — «квантованного» объекта? [Ведь] в тот момент этот образ (*рупа*), вкус и прочее уже исчезли¹.

[Оппонент-саутрантик]:

Невоспринятое не вспоминается умственным актом сознания, поэтому непременно должно быть восприятие объекта. Оно-то и есть видение². Вот так мыслится непосредственность объекта этого [видения], образа и прочего.

[Виджнянавадин]:

Недостоверно то, что вспоминается [именно] воспринятый предмет, так как **[выше уже] изложено, каким образом [появляется] осознание, [являющее] видимость этого [предмета] (17).**

То, каким образом в отсутствие предмета появляется осознание, [такое как] зрительный и прочие акты сознания, [являющее] видимость предмета, уже изложено выше.

¹ Сознание «квантовано», т. е. представляет собой дискретную последовательность актов сознания. Когда бывает зрительный или другой чувственный акт сознания, то предмета, который считается непосредственным, еще нет, поскольку он создается, конструируется лишь умственным актом сознания, следующим за зрительным актом сознания. Но когда умственный акт сознания конструирует предмет, зрительный акт сознания, который считается непосредственным достоверным познанием, уже исчез. Поэтому непосредственность предмета не может быть установлена. Это тем более так, если и предмет тоже «квантован», как мыслят саутрантики. Ведь в момент конструирования предмета умственным актом сознания нет уже и самого предмета зрительного акта сознания.

² Под «видением» здесь подразумевается не только зрительное восприятие, но и любое другое чувственное восприятие, относимое к непосредственному познанию.

От него [появляется] воспоминание (17).

Ведь от того осознания, [являющего видимость образа и прочих предметов], возникает сопряженное с памятью умственное осознание, измышляющее образ и прочее, отражающее видимость того [предмета]. Так что нельзя удостоверить восприятие предмета [на основе факта] появления памяти¹.

[Оппонент-саутрантик]:

Если осознание, как во сне, так и наяву, имело бы объектом несуществующий предмет, то люди сами постигли бы его несуществование. А так не бывает. Поэтому нельзя сказать, что всякое схватывание предмета² беспредметно, как [это происходит] во сне.

[Виджнянавадин]:

На это скажем: [неверно], поскольку **непробудившийся не постигает несуществование объекта видения во сне (17).**

Так человек, погрузившийся в «дрему» отпечатков [многократного] повторения несоответствующих [действительности] измышлений, как и во сне, видя несуществующий предмет, не понимает в полной мере его несуществования до тех пор, пока не проснется. А когда он просыпается, благодаря обретению противоположного тому сверхмирского неизмышляющего знания, то тогда, обратившись к очищенному мирскому знанию, обретаемому вслед за этим [сверхмирским знанием], ясно понимает несуществование объекта³. Так что [состояние сна

¹ Восприятие — причина воспоминания. Но это не восприятие предмета, а восприятие акта сознания, являющего видимость предмета.

² «Схватывание предмета» умом в реалистических системах синонимично «познанию».

³ Во вторичном комментарии так разбирается выражение «очищенное мирское знание, обретаемое вслед за сверхмирским знанием»: это знание очищенное, поскольку отбрасывает отпечатки в виде привязанности

и состояние «бодрствования», в котором пребывают обычные люди,] подобны [друг другу].

[Оппонент-саутрантик]:

Если [акты] осознания, являющие видимость предмета, возникают у существ из-за [достижения] определенного [этапа] развития [отпечатков, находящихся в] своем потоке сознания, а не из-за особенности предмета, тогда как удостоверить у существ ту определенность их осознания, которая [возникает] от связи с дурными [«учителями» или] благими учителями и от слушания благого [или] дурного учения, в то время как не существует ни связи с благим и дурным [учителем], ни изложения [такого учения]?

[Виджнянавадин]:

Благодаря господствующему влиянию (*адхипати*) [сознаний] друг на друга определенность осознания взаимна (18).

Ведь у всех существ, благодаря господствующему влиянию [их сознаний] друг на друга, бывает взаимная определенность осознания в соответствии [со слушанием дурного или благого наставления, полученного соответственно от дурных «учителей» или благих учителей]. «Взаимная» — то есть друг от друга. Поэтому определенное осознание [движения или говорения] в одном потоке сознания возникает из-за определенного осознания, [т. е. желанного движения, говорения и прочего], в другом потоке сознания, а не из-за особенности предмета [в виде проявления тела и речи].

[Оппонент-реалист]:

Если осознание, как во сне, так и наяву, беспредметно, то почему желанные результаты, [получаемые] в будущем от добродетельного поведения, и нежеланные ре-

к схватываемому и схватывающему; это знание мирское, поскольку даже при отсутствии привязанности оно воспроизводит схватываемое и схватывающее.

зультаты от недобродетельного поведения в будущем не одинаковы у спящего и неспящего?

[Виджнянавадин]:

Поскольку

сознание отягощено дремой¹, то результат, [получаемый в будущем от благого или неблагого деяния, совершенного наяву], не равен [результату от деяния] во сне (18).

Вот какова здесь причина [того, что результаты деяний во сне и наяву неодинаковы], а не то, что предметы, [видимые наяву], существуют, тогда как предметы, видимые во сне, не существуют.

[Оппонент-реалист]:

Если [все живое] — это только осознание, то ни у одного [существа] не существует ни тела, ни речи. [Тогда] как возможна смерть овец и прочих [животных], которых убивают мясники и т. д.² А если же смерть [овец и прочих] не вызвана подобным [действием], то какое отношение имеют мясники и т. д. к порицаемому [деянию] пресечения жизни?

[Виджнянавадин]:

Смерть — это изменение [к худшему] от особенного [акта] другого осознания, подобно тому как от [злонамеренной] мощи ума пишач³ и прочих [у других существ бывают] провалы в памяти и прочие [изъяны] (19).

Как от [злонамеренной] мощи ума пишач и других [существ], а также от мощи ума обладателей сверхобычных сил у других [живых существ] бывают [такие] изъя-

¹ То есть пассивно.

² Любое живое существо можно рассматривать как триаду: тело, речь и сознание. Если есть только сознание, то нет ни тела, ни речи. Тогда как могут умирать другие существа только при мысли об их убийстве?

³ *Пишачи* — злобные и вредоносные демоны, насылающие болезни и другие несчастья.

ны, [как] провалы в памяти, [навешанные] сновидения, одержимость злым духом. Например, сновидение Сараны [произошло] из-за влияния святого Махакатьяны, а разгром Вемачитры — из-за гнева лесного провидца¹. Также от влияния определенного сознания одних [сущест- в: мясников и т. д.] — у других возникает некое изменение [к худшему], останавливающее жизненную силу, благодаря чему и бывает умирание, или пресечение [того, что] сопричастно потоку сознания². Вот так нужно понимать.

А как из-за гнева провидцев опустела обитель в лесу Дандака? (20)

Если не считать, что существа погибают из-за [злона- меренного] влияния определенного осознания другого [существа], то [почему], когда Бхагаван, доказывая наи- большую порицаемость умственного проступка (*мано- данда*), спросил: «Известно ли тебе, домохозяин, бла- годаря чему обители в лесах Дандака, Матанга, Калинга, опустев, очистились?», — домохозяин Упали сказал: «Известно, о Гаутама, — благодаря разгневанным про- видцам»³.

¹ Провидцы (*риши*) — древние мудрецы. Их отличало то, что они сумели почти полностью погасить чувственные влечения; но если кому-то удавалось их разгневать, мощью своего ума они могли навлечь на него и на его родственников любые несчастья.

² То, что сопричастно потоку сознания, — все, что соучаствует в дан- ном потоке сознания; например, это могут быть те аспекты сознания, ко- торые мы обычно называем телом и речью.

³ Здесь имеется в виду «Упали-сутта» из «Маджджхима-никаи». В ней рассказывается, как богатый домохозяин Упали, покровитель и последо- ватель джайнов, был обращен в буддизм. Из трех поступков (умственного, речевого или телесного) самым весомым по своим последствиям джайны считают телесный, а последователи Будды — умственный. Упали решил переспорить «Гаутаму» (поскольку он не был буддистом, то называл Буд- ду просто по имени) и пришел к нему. Однако Будда на убедительных для Упали примерах доказал, что умственный проступок самый весомый.

Или каким же образом можно подтвердить тот факт, что именно умственный проступок порицается больше всего? (20)

Если станут утверждать, будто проживавшие там существа были погублены преданными им, [провидцам], нелюдями¹, а не умерли из-за гнева провидцев, [мы ответим, что] если бы [это было] так, [тогда] каким образом [на основании] того деяния [нелюдей] можно доказать, что умственный проступок порицается больше, чем телесный и речевой проступки? [Наибольшая его порицаемость] доказывается тем, что именно их, [провидцев], гнев вызвал гибель многих существ [без какого-либо телесного и речевого воздействия].

[Оппонент-реалист]:

Если [все] это только осознание, то познают ли чужое сознание видящие это сознание [йогины] или нет?

[Виджнянавадин]:

А что имеется в виду?

[Оппонент-реалист]:

Если не познают, как же [они могут] видеть чужое сознание?² А если познают, **то подобно чему познание [йогинов], видящих чужое сознание, не соответствует предмету познания?**³ (21)

В частности, он спросил: «Сколько человек может погубить разбойник?» «Человек тридцать», — ответил Упали. «А может ли провидец спалить тридцать городов, если разгневадается?» — «Да, может». — «Значит, умственный проступок более весомый, чем телесный». В результате Упали вполне удостоверился в правоте Будды и стал его последователем.

¹ Нелюди (*амануша*) — демоны.

² Если йогины, обладающие способностью видеть чужое сознание (телепаты), его не познают, то почему они называются «видящими чужое сознание»? Ведь основанием для этого эпитета является отраженное в нем действие.

³ Как познание йогинов, видящих чужое сознание, может не соответствовать предмету, т. е. как йогины могут не знать чужое сознание? Но если йогины, видящие чужое сознание, познают его, тогда чужое сознание

[Виджнянавадин]:

Это подобно познанию собственного сознания¹ (21).

[Оппонент-реалист]:

А почему [познание собственного сознания] не соответствует предмету?

[Виджнянавадин]:

Потому что [его] не познают как объектное поле Будды (21).

[Собственное и чужое сознание] в их несказанной сущности являются объектным полем будд². Но [живые существа и йогины] так не познают³. Поэтому познание [живыми существами собственного сознания и познание йогинами чужого сознания] не соответствуют предмету — в силу того, что они видят превратно, не отбросив конструкции схватываемого и схватывающего.

При том, что [бытие] только осознания с его бесконечными разновидностями бездонно и глубоко, **это доказательство [бытия] только осознания сделано**

будет объектом схватывания, а познание йогина — субъектом схватывания. Однако бытие только сознания опровергается таким наличием схватываемого и схватывающего.

¹ Виджнянавадин приводит пример того, как познание йогинов, видящих чужое сознание, не соответствует предмету. Как познание обычными существами прошлых и будущих актов своего сознания не соответствует предмету, так и познание йогинами актов чужого сознания не соответствует предмету. На самом деле йогины видят не чужое сознание, а свое. Например, они видят то, что было в прошлом, и то, что будет в будущем. Их собственное сознание осознаёт себя в качестве другого.

² Как свое сознание и чужое сознание в их несказанной сущности постигается бхагаванами буддами, так и свое сознание не видится существами, а чужое сознание не видится йогинами.

³ Существа не познают свое сознание, а йогины — чужое. В действительности и те и другие познают (схватывают) нечто иное, поэтому их познание не соответствует предмету познания. Так происходит потому, что они не отбросили привязанность к схватываемому и схватывающему.

мною согласно моим способностям, а во всех аспектах [бытие только осознания] продумать нельзя (22).

А во всех аспектах [бытие только осознания] не может быть продумано [обычными людьми], подобными мне, поскольку оно не является объектом рассуждения¹.

[Обдумав вопрос о том,] для кого же оно является объектным полем во всех аспектах, [ачарья] говорит:

Объектное поле — для будд (22).

Ведь во всех аспектах оно является объектным полем [только] для бхагаванов будд, поскольку [их] познание всего познаваемого во всех его аспектах не [встречает] препятствий².

Таково произведение ачарьи Васубандху «Доказательство [бытия] только осознания в двадцати [стихах]».

¹ Бытие только сознания во всех аспектах не могут постичь обычные люди, поскольку они не выходят за пределы концептуального мышления.

² Познание всего познаваемого во всех аспектах — высший из трех видов всезнания, присущий лишь бхагаванам буддам. Кроме него есть всезнание как знание всех путей, присущее бодхисаттвам и буддам, и всезнание как знание всего реального, присущее всем святым. Подробно оно рассматривается в первой главе «Украшения из постижений» («Абхисама-аланкара»), трактата, показывающего путь к пробуждению, составленного Майтреянатхой и записанного Асангой.

САКАРА-ВИДЖНЯНАВАДА

Шантаракшита

ТАТТВА-САНГРАХА

Компендиум истины



Камалашила

ПАНДЖИКА

Глоссарий-альманах

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Шантаракшита (725–788), очень известный буддийский мыслитель, преподавал в университете в Наланде (Индия). Слава о нем дошла до Тибета, и в середине VIII в. его пригласил туда правитель этой страны, царь Трисондэцзан, с целью проповеди подлинного буддийского учения. Шантаракшита был последователем школы чистого сознания, имеющего проявление (*сакара-виджнянавада*), которая черпала идеи из наследия многих более ранних буддийских философских школ: первоначальной школы чистого сознания (*читтаматра*), школ *абхидхармы* (особенно *сарвастивады*), школы «срединного» пути (*мадхьямака*), школы чистого сознания без проявления (*ниракара-виджнянавада*), а также тантрических школ. Но прежде всего сакара-виджнянавада считала себя преемницей школы буддийских логиков (*саутрантика-виджнянавада*). В то же время последователи этой школы участвовали в посто-

янных философских дискуссиях с представителями небуддийских школ: брахманистских (особенно *санкхьи*, *ньяи*, *мимансы* и шиваитской *пашупаты*), джайнских, а также материалистических и агностических.

Трактат Шантаракшиты «Компендиум истины», или «Компендиум принципов» («Таттва-санграха», далее **ТС**), состоящий из 26 глав (*парикша*) и содержащий 3645 строф (*шлок*), — превосходное свидетельство таких дискуссий: в нем автор рассматривает практически все важнейшие метафизические, эпистемологические, этико-сотериологические и другие проблемы, обсуждавшиеся в его время, а также в более раннюю эпоху. Это такие проблемы, как:

1. Возникновение мира из первоматерии (*пракрити*), в понимании *санкхьи*, шлоки 7–45.

2. Существование Бога-творца (*Ишвара*), в понимании *ньяи*, 46–93.

3. Наличие двух причин мира, в понимании теистической *санкхьи* и *йоги*, 94–109.

4. Бытие вечного самосущего мира (*свабхава*), 110–127.

5. Бытие Абсолюта как звука (*шабдабрахман*), в понимании школы грамматистов, 128–152.

6. Бог как *пуруша*, то есть личность, в понимании ведийских *самхит* и *брахман*, 153–170.

7. Существование души (*атман*), в понимании шести разных школ:

а) *ньяя-вайшешики*, 171–221,

б) *мимансы*, 222–284,

в) *санкхьи*, 285–310,

г) джайнской *дигамбары*, 311–327,

д) *адвайта-веданты*, 328–335,

е) буддийской *ватсипутрии*, 336–349.

8. Неизменность бытия (*стхира-бхава*) и мгновенность (*кшаникатва*), 350–475.

9. Причинность и закон *кармы* (*карма-пхала-самбандха*), 476–545¹.

¹ Издатель текста Г (о буквенных аббревиатурах см. далее, с. 145 и след.) ошибочно зарезервировал номер строки 526 для якобы несохранившейся шлоки. Издатель текста Б исправил ошибку, поэтому карики от номера 527

10. Шесть категорий действительности (*надартха*), в понимании ньяя-вайшешики:
 - а) субстанция (*дравья*), 546–632,
 - б) качество (*гуна*), 633–690,
 - в) движение (*карма*), 691–706,
 - г) универсалия (*саманья*), 707–811,
 - д) индивидуалия (*вишеша*), 812–821,
 - е) необходимая связь (*самавая*), 822–865.
11. Значение слова (*шабдартха*), 866–1211;
12. Источники познания (*прамана*):
 - а) восприятие (*пратьякша*), 1212–1360,
 - б) вывод (*анумана*), 1361–1487.
13. Другие источники достоверного познания (*прамана-антара*):
 - а) словесное авторитетное свидетельство (*шабда*), 1488–1524,
 - б) сравнение-распознавание (*упамана*), 1525–1585,
 - в) гипотеза (*артхапатти*), 1586–1646,
 - г) невосприятие-отсутствие (*абхавакхья*), 1647–1690,
 - д) позитивно-негативная неразрывная связь (*юкти-анупалабдхи*), 1691–1697,
 - е) вероятность (*самбхава*) и ж) традиция (*айтихья*), 1698–1707.
14. Джайнская доктрина многоаспектности познания (*сьядвада*), 1708–1784.
15. Доктрина трех времен (*трайкалья*), в понимании *сарвастивады*, 1785–1855.
16. Доктрины материалистов (*локаята*), 1856–1963.
17. Существование внешнего мира (*бахирартха*), 1964–2083.
18. Авторитет священных книг (*шрути*), 2084–2809.
19. Самоочевидность познания (*сватахпраманья*), в понимании мимансы и буддистов *виджнянавады*, 2810–3122.

(Г и следующего за ним перевода Е) во втором издании имеют нумерацию на единицу меньше. Автор настоящего перевода дает нумерацию по Б.

20. Существование личности, обладающей сверхчувственным восприятием (*атиндрия-даршипуруша*), или йогина, а также полноты знания (*сарваджня*) Будды, 3123–3645.

В целом большинство концепций, утверждающих хоть какое-либо положительно характеризующее знание, опровергается в этом тексте на основании доктрин несубстанциальности, мгновенности, абсолютного различия и близкого агностицизму «иллюзоризма» мадхьямаки позднего периода.

Текст Шантаракшиты написан в трудной для понимания мнемотехнической форме, однако к нему существует комментарий в прозе («Панджика»¹, далее **ТСП**), написанный эрудированным учеником Шантаракшиты — Камалашилой (740–795), который, как и его учитель, был хорошо известен в Индии и Тибете. Хотя большинство буддийских текстов в Индии после XI в. было утрачено, этот текст сохранился в санскритской версии (причем в двух рукописях), а также в тибетском переводе. Произведение, написанное совместно учителем и учеником, по праву считается сокровищницей знаний о философских течениях Индии в VII–VIII вв. Ценность его также и в том, что в нем содержатся цитаты из утраченных произведений разных авторов.

Шантаракшита является автором еще одного оригинального текста на санскрите — «Таттва-сиддхи» («Доказательство истины»), дошедшего до наших дней, но все еще неопубликованного, а также пяти комментариев к трудам своих предшественников. Наиболее ценный из них — «Випанчитартха-намаваданья-тика», или «Комментарий к „Логике дискуссии“ [Дхармакирти] под заглавием „Взлелеянный смысл“». Остальные комментарии, связанные с учением мадхьямаки, сохранились только в тибетском переводе. Тибетские каталоги приписывают Шантаракшите еще семь несохранившихся произведений тантрического характера.

Камалашила также оставил после себя огромное творческое наследие; до наших дней дошло 14 из 16 приписываемых

¹ *Панджика* — астрономический календарь (альманах) или подробный, энциклопедический комментарий ко всем словам (гlossарий).

мых ему произведений философско-религиозного характера (правда, не в санскритском оригинале, а в тибетском переводе). Важнейшее его произведение — «Бхаванаakraма» («Этапы медитации»), текст, состоящий из трех частей (которые многие исследователи считают отдельными произведениями). Это сочинение, согласно традиции, сыграло решающую роль в успешном проведении Камалашилой так называемой полемики в монастыре Самье в Лхасе (ок. 793 г.) между сторонниками тантрического буддизма, пришедшего в Тибет из Индии, и чань-буддизма, пришедшего из Китая. За эту победу Камалашила заплатил жизнью: он был убит своими оппонентами. Другим важным сочинением Камалашилы является комментарий к «Ньяя-бинду» («Капля логики») Дхармакирти, произведению, многократно переведенному на европейские языки, в том числе и на русский (Ф. И. Щербатским). Будучи человеком очень эрудированным, Камалашила в своем комментарии цитирует и подробно излагает точки зрения оппонентов (*пурвапакшины*) Дхармакирти.

ТС впервые была описана С. Ч. Видьябхушаной¹ по тибетским ксилографам из Сиккима. Он доказал, что описанная Г. Бюлером² рукопись из Джайсалмера, названная им «Камалашила-тарка-санграха», по существу, идентична ТС. Однако текст, найденный Бюлером, был неполным. Два манускрипта полного текста ТС нашел Ч. Д. Делала в Паттане и Джайсалмере³. При публикации текста в 1926 г. издатель Э. Кришнамачарья мог воспользоваться только одной рукописью — из Паттана. Рукопись из Джайсалмера стала доступной лишь в 1960-х гг.⁴ В настоящее время нам доступны два полных издания текста ТС:

¹ *Vidyabhusana S. Ch. The Sāmkhya Philosophy in the Land of the Lamas // Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series 3, 8 (August, 1907). P. 571–578.*

² *Journal of the Buddhist Text Society of India. Calcutta, 1873. Vol. 1. Pt. 2. P. 10.*

³ См.: ТС (Г). Р. VIII–IX.

⁴ См.: ТС (Б). Р. 4–5.

1. The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla / Edited with an Introduction in Sanskrit by Embar Krishnamacharya, with a Foreword by General Editor. Baroda, 1926 (Gaekwad's Oriental Series. No. 30–31).

2. Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary «Pañjika» of Śrī Kamalaśīla / Critically edited by Swami Dwarikadas Shastri. Varanasi, 1968 (Bauddha Bharati Series. No. 1. Впрочем, хотя это издание и называется критическим, в действительности оно оставляет желать лучшего.

Первое из этих двух изданий мы будем для краткости обозначать Г, второе — Б.

В X в. текст ТС был переведен на тибетский язык. Существуют его ксилографические издания, содержащиеся в Танджуре: № 113, De-kho-na-nyid bsdus-pa'i chig-le'ur byas-pa («Таттва-санграха-карики», далее ТСК), перевод Гунакары Шрибхадры и Пельхатенпы Шибаода, представляет собой перевод только шлок Шантаракшиты, а № 114, De-kho-na-nyid bsdus-pa'i dka'-'grel («Таттва-санграха-панджика»), переведенный Девендрабхадрой и Драгчором Шерабом, — это «Панджика» вместе со шлоками¹. Оба текста указаны в каталоге Тохоку под № 4266, 4267 (ксилографы издания из Дерге)², в каталоге Кордье — под № 113, 114 (ксилографы пекинского издания)³; в фотостатическом издании Университета Отани они занимают позиции 5764, 5765 (ксилографы пекинского издания)⁴.

Существует также английский перевод всего текста ТС: The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita / Tr. by Ganganatha Jha. Gaekwad's Oriental Series, Nos 80, 83. Baroda, 1937–1939. Этот

¹ Следует заметить, что в связи с этим в некоторых местах мы имеем дело с двумя независимыми тибетскими переводами карик, так как переводчики ТСП, вероятно недовольные существующими переводами, переводили некоторые шлоки заново.

² *Ui H, Suzuki D. T. A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canon*, Tohoku. Kyoto, 1934. P. 652.

³ *Cordier P. Catalogue du Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*. En 3 tomes. Paris, 1909–1915. P. 456–457.

⁴ The Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Kept in the Library of the Ōtani University, Kyōtō: bsTan-ḥgyur, mDo-ḥgrel, gDan-tshogs rig-pa / Ed. by D. T. Suzuki et al. Tokyo; Kyoto, 1957. Vol. 138–139.

перевод базируется в основном на тексте издания Г, однако переводчик внес исправления в соответствии с изданиями источников, цитированными авторами ТС, хотя нигде не поясняет, в каком месте исправляет издателя Г. Это переводное издание мы будем обозначать литерой Е.

Если говорить о редакции и фрагментарных переводах, то самыми важными являются работы Арнольда Кунста, включающие в себя редакцию тибетского текста шлок и «Панджики», санскритский текст карик, исправленный в соответствии с тибетским текстом, и немецкий перевод 18-й главы («Анумана-парикша»)¹. Имеет значение также русский перевод Н. А. Канаевой «Рассмотрение вывода»².

Кроме того, следует отметить работы Вальтера Либенталя³, Станислава Шайера⁴, Биргит Келльнер⁵ и Тору Фунайма⁶. Главу 22, о материализме локаяты (только шлоки 1856–1963),

¹ *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṃgraha. Kraków, 1939 (Prace Komisji Orientalistycznej Polska Akademia Umiejętności 33); *Kunst A.* Kamalaśīla's Commentary on Śāntarakṣita's Anumānaparīkṣā of the Tattvasaṃgraha. Tibetan text with introduction and notes // *Mélanges chinois et bouddhiques*, 8 (1946–1947). P. 106–215.

² В кн.: *Канаева Н. А.* Проблема выводного знания в Индии. М., 2002.

³ *Liebethal W.* Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischer Gegner. Die Prakṛti-parīkṣa im Tattvasaṃgraha des Śāntarakṣita zusammen mit der Pañjika des Kamalaśīla. Stuttgart; Berlin, 1934 (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, 9).

⁴ *Schayer S.* Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. Kraków, 1938 (PKO PAU 31); *Schayer S.* Kamalaśīla's Kritik des Pudgalavāda // *Rocznik Orientalistyczny*, 8 (1934). S. 68–93; *Schayer S.* Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej // *Przegląd Filozoficzny*, I: 36. 1 (1933). S. 3–12; II: 36. 2 (1933). S. 224–236; III: 37. 2 (1934). S. 115–133; IV: 39. 2 (1936). S. 139–165; V: 41. 3 (1938). S. 268–281; репринт в: *Schayer St.* O filozofowaniu Hindusów. Warszawa, 1988. S. 230–312. (Перевод ТСП 1790–1795 см. V: S. 273–276; репринт S. 304–307.)

⁵ *Kellner B.* Nichts bleibt nichts. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas Abhīvapramāṇa / Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣita's Tattvasaṃgraha, vv. 1649–1690 mit Kamalaśīla's Tattvasaṃgrahapañjikā. Wien, 1994.

⁶ *Funayama T.* A Study of Kālpānāpoḍha / A Translation of the Tattvasaṃgraha, vv. 1212–1263 by Śāntarakṣita and the Tattvasaṃgrahapañjikā by Kamalaśīla on the Definition of Direct Perception // *Zinbun*, 27 (1992). P. 33–128.

перевел сам издатель Г (т. 1, с. XXV–XXXVIII). Глава 16, перевод фрагмента которой представлен далее, до настоящего времени не переводилась.

Переведенный фрагмент 16-й главы касается буддийской теории значения, или учения о значении как исключения иного (*аньяпохавада*). Изложение собственной теории осуществляется после представления отвергаемых теорий предшественников. Камалашила в комментарии указывает имена сторонников этих теорий и часто цитирует оригинальные формулировки.

Шантаракшита излагает теорию значения слова в соответствии с буддийским учением о том, что «слова и понятия можно считать истинными только в иллюзорной (навязанной) форме»¹, а не в реальной. Ничто из того, что существует, никакая вещь в своей собственной форме в действительности не денотированы словами. Теории, провозглашающие, что предметом слова является какая-либо позитивно определенная вещь (индивидуалия, универсалия, какое-либо отношение или даже сама «форма сознания» в виде некой идеи, представления и т. п.), следует отвергнуть². Соответствие между словами и вещами, служащее основанием для практического использования слов и языка, должно иметь причину. Ею является стремление сознания навязать однородность различным предметам. Это становится возможным благодаря не позитивно определенной конвенции, а исключению других вещей. «Неоднородная форма, приписанная предмету сознанием, создающим понятия, возникает в силу прямого восприятия предметов как отличных от других, то есть противоположных другим и исключаяющих другие. Поскольку (1) по своему существу она сама тоже противоположна другим вещам, хотя познающими она воспринимается неверно [из-за ошибочного наложения] — как тождественная предмету, отличному от нее, и (2) дает результат в виде познания предмета, отличного от других, вследствие этого [такая форма сознания] называется „исключением других [пред-

¹ ТСП 866–867: Г 274, Б 338.

² Шантаракшита опровергает в общей сложности 17 таких теорий.

метов]“»¹. В языке исключение происходит на двух уровнях, или в два этапа, причем на каждом из них используется иной род отрицания. В этой теории мы имеем ограничивающее отрицание «НЕ» (*парьюдаса*) и опровергающее отрицание «не / нет» (*нишедха*), а не только два опровергающих отрицания. Благодаря этому теория значения приходит не к тавтологии (не-не-А = А), в чем упрекают эту теорию ее противники, а только к иллюзорному отождествлению представления и предмета (не-НЕ-А ≠ А). Так определяется теория значения как *апохи* (исключения).

В переводе нумерация шлок и комментария указана в соответствии с изданием Б (с целью его согласования с более ранним изданием Г необходимо каждый номер увеличить на единицу). Жирным шрифтом в тексте комментария Камалашилы выделены цитаты из шлок Шантаракшиты. Приводя в скобках санскритские технические термины, иногда для ясности я разбивал сложные слова, ликвидируя также сандхи. В квадратных скобках даются мои добавления к тексту, в том числе нумерация отвергаемых теорий (жирным шрифтом) и пагинация санскритских изданий (с буквами Г и Б).

За помощь в подготовке этой версии перевода (основанной на польской, еще не опубликованной) я очень благодарен Е. А. Луцышиной, Т. В. Гапеевой-Разумовской и Н. В. Янишевской.

¹ ТСП 866–867.

АНАЛИЗ ПРОБЛЕМАТИКИ ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА

Шабдартха-парикша

ЧАСТЬ I. ПРЕДШЕСТВУЮЩИЕ ТЕОРИИ (ПУРВАПАКША)

§ 1. АНАЛИЗ РАЗЛИЧНЫХ РЕШЕНИЙ ПРОБЛЕМЫ ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА

[Г-274] [Б-338] Учитель¹, начиная [очередную главу], чтобы указать, что [истина] относится к области словесных определений (*шабда-пратья*) только в приписанной форме² (*аропита-акара*), во вступительной части [главы] говорит: «Если...» и т. д.

[Оппонент]: Если утверждать, что никакие атрибуты (*упадхи*) не являются действительными, то к каким же предметам относились бы понятия и слова (*дхидхвани*) «палочник» (*дандин*), «белый», «двигается», «существует», «корова», «здесь»³ и другие? Ведь мы не считаем, что они лишены причины (*анимитта*), из-за невозможности употребления их одинаковым образом везде, [т. е. по отношению ко всему]. || 866–867 ||

[Оппонент]: «Ведь именно действительность (*васту*) в окончательном смысле выражается словами; поэтому мы утверждаем, что и непосредственно, при помощи

¹ Учитель (*ачарья*) — так говорит Камалашила о Шантаракшите.

² Букв. «наложенной».

³ Перечисленные слова — иллюстрация категорий, принимаемых школой логиков (*ньяя*) и школой экзегетов (*миманса*): субстанции («палочник», т. е. носитель посоха), качества («белый»), движения («двигается»), наивысшей универсалии («существует»), нижестоящей универсалии («корова»), отношения («здесь»). Ниже упоминается также и абсолютная особенность.

слов, имеющих позитивную или негативную [форму], в силу схватывания ими собственной природы действительности (*васту-свабхава*), предметом слова является то, что позитивно [схвачено] (*видхи*)». Такова точка зрения (*даршана*) сторонников учения о позитивном [предмете слова] (*видхивадины*).

Точка зрения сторонников учения об исключении (*апохавадины*) следующая: «Все то, что обозначается словами, [никогда] в окончательном смысле не является действительностью в своей собственной форме. Каждое словесное определение ошибочно, так как оно функционирует благодаря наложению (*адхьявасая*) одинаковой формы на различные предметы (*артха*). Коль скоро опосредованным образом существует некое отношение с действительностью, то существует [определенный род] соответствия с предметом, невзирая на [сущностную] ошибочность [познания]».

Поэтому говорят: «То, что в предметах является недифференцированной формой, наложенной на них понятийно-образным мышлением (*викальпа-дхи*), происходит от силы схватывания категории вещи (*надартха*) путем выделения [среди] других [вещей]. Это должно быть названо „служащим выделению [среди] других (*аньявьявриттата*)“». А в связи с тем, что ошибающимися оно схватывается как нечто единое с предметом, выделенным среди других, а также в связи с тем, что [в конечном итоге] его результатом становится установление (*адхигати*) категории вещи, [Г-275] исключенной иными (*аньяподха*)¹, это называют „исключенным из других“ (*аньяподха*)»².

¹ Буквальный смысл этого словосочетания — «исключающая другие [категории]». Однако он не согласуется с общепринятым техническим термином «исключенная другими [категориями]».

² Источник цитаты не установлен.

Таким образом, показано, что исключение (*аноха*) есть предмет слова (*шадартха*).

Здесь сторонники позитивного [предмета слова] предостерегают: «Если, господа, [вы утверждаете, что] различные атрибуты, служащие определению (*лакшана*), [называемые] субстанцией, качеством, движением, универсалией, индивидуалией, необходимой связью и т. д., не являются действительно причиной словесного определения, то каким образом среди людей функционируют такие понятия (*пратья*), как „палочник“ и т. д., основывающиеся на атрибутах типа субстанции (*дравья*)?»

Итак, среди людей считается очевидным (*прасиддхам*), что такие понятия и слова, как «палочник», «рогоносец» и другие, относятся к атрибутам¹ субстанции; «белый», «черный» — к атрибуту качества; «идет прямо», «блуждает» имеют причиной движение (*карма*); «существует», «выступает» имеют причиной существование и пребывание (*самта-правритти*); «корова», «конь», «слон» относятся к атрибутам универсалии и особенностей² (*саманья-вишеша*); «здесь», «из этих нитей полотно» [определяются] через необходимую связь (*самавая*)³. Таким образом, если эти атрибуты — [субстанция и остальные] — не существуют, то понятия и слова, [как, например], «палочник» и т. д., должны быть [Б-339] беспредметными (*нирвишья*).

¹ Слово «атрибут» (*упадхи*) здесь следует понимать в смысле «категория» (*надартха*). Все перечисленные атрибуты — это метафизические категории ньяи и вайшешики, хотя и в несколько иной версии, чем та, что встречается в классических учебниках (например, в «Тарка-санграхе» Ананамбхатты). В нашем тексте существование считается категорией, отличной от универсалии; кроме того, в перечне категорий нет категории отсутствия (*абхава*).

² Возможные варианты перевода: «общего и частного» («вида и рода»), «особенной обобщенности» («особенного вида»).

³ Речь идет о неразрывной связи, как, например, между частью и целым.

Оборот [шлоки] «и другие» (*ади*) связан [не только с полным перечислением: «палочник, белый... здесь и другие», но и] с каждым отдельным [членом этого перечисления: «палочник» и т. д., «белый» и т. д.], благодаря чему каждое слово, [приведенное в качестве примера], охватывает подобного рода словесные формулировки, например «рогоносец», «ключник» и т. д. Однако если речь идет о [категории] абсолютных особенностей (*атьянта-вишеша*), то их могут схватывать только йогины, поэтому они не были объаты перечислением с помощью оборота «и другие».

«Ведь мы не считаем, что они лишены причины — из-за абсурдности употребления (*вритти*) их [в противном случае] везде, всегда и без различия; а ведь их функционирование не всегда бывает одинаковым»¹ — так они говорят.

А вот и подведение итога их аргументов:

[1.] То, что проявляется как отличающееся между собой², должно иметь [дифференцирующую] причину, как в случае со слуховыми и другими восприятиями.

[2.] [Различные] словесные определения: «палочник» и т. д. — выступают в различных ситуациях.

[3.] [Следовательно, они имеют различные причины].

Этот аргумент от собственной природы [вещей] (*свабхава-хету*) является инструментом истинного познания опровержения абсурдности (*прасанга-бадхака-прамана*), [а именно]: если бы они не имели [различных] причин, то проявлялись бы всегда и везде, без какого-либо различия. || 866–867 ||

Словами «Мы отвечаем...» и т. д. [учитель] опровергает [вышесказанное].

¹ Источник цитаты не установлен.

² Отличия касаются времени, места, обстоятельств и т. д.

Мы отвечаем: эти понятия и слова не имеют никакого [реального] предмета (*вишья*). Их основой является «семя» (*биджа*)¹, находящееся только внутри [сознания]. || 868 ||

Если здесь [оппонент] стремится вывести их, [понятий и слов], обусловленность непосредственно из действительного внешнего бытия (*бахьявишья-бхута*), то тогда имеет место [логическая ошибка] невыводимости основания (*анайкантика-хету*), вытекающая из отсутствия инструмента истинного познания, опровергающего противоположность (*випарья-бадхака-прамана*) доказываемого тезиса.

Если же [оппонент] этим аргументирует их обусловленность какими-либо причинами, то тогда появляется ошибка доказательства того, что уже доказано (*сиддхасадхьята*). Потому что и мы признаём причину этого [различия] в форме побуждения склонностей (*васана*), функционирующих внутри [сознания], а не в форме реально существующего объекта. Это [побуждение склонностей] имеет место ввиду беспредметности первоначального словесного определения (*пурвашабда-прагья*) как ошибочного².

Когда [учитель] говорит: «находящийся только внутри», то подразумевает «имеющее свое месторасположение в сознании, как [его] склонность». || 868 ||

То же самое [учитель], используя авторитетное изречение (*агама*), высказывает словами: «То, что...» и т. д.

То, что именуется предметом какого-нибудь слова, никогда, впрочем, им не выражено. Такова сущность (*дхармат*) действительности. || 869 ||

[Объяснение терминов, упомянутых] в этом тексте:

¹ То есть определенная тенденция, склонность.

² Этот аргумент неясен.

«То, что... предметом», то есть индивидуалия (*сва-лакшана*), универсалия (*саманья*) и т. д.

«Такова сущность» — это первозданная натура (*пра-крити*), или собственная природа (*свабхава*) действительности.

Как сказано: «То, что схватывается как явление (*дхарма*) посредством какого-либо имени, никогда, впрочем, в нем не содержится. Такова сущность явлений»¹. || 869 ||

[Г-276] [Б-340] Если бы в связи с этим [спросили]: «Каков источник достоверного познания ошибочности и беспредметности (*авишаятва*) словесного определения?», то мы бы ответили: «Как мы уже сказали, доказательство этого [тезиса] основывается на том, что если словесные определения функционируют по принципу навязывания отсутствия различия² (*абхеда*) тому, что разнится между собой (*бхинна*), то все они ошибочны. Ведь ошибка есть «постижение этого в не-этом»³, вроде видения воды в мираже; аналогичным [такому постижению] является словесное определение, навязывающее отсутствие различия тому, что множественно и разнообразно. Таков аргумент от собственной природы [вещей] (*свабхава-хету*).

Не существует также универсалии (*саманья*) этих [вещей] в виде реального бытия, которое могло бы быть постигаемо (*грахья*), так как это влекло бы за собой ошибку невыводимости основания. Ибо уже в этом труде, в главе «Анализ универсалии», она была опровергнута со всех точек зрения. И даже если бы существовала отдельная универсалия, которая должна была бы быть общим смыслом многих вещей, то она была бы чем-то особым среди мно-

¹ Источник цитаты не установлен.

² Или отсутствия разницы.

³ «Постижение А в не-А» — классическая дефиниция ошибки познания.

гих вещей, поэтому словесное определение опять являлось бы наложением тождественного на различное, то есть было бы ошибочно. Ведь одни вещи не могут считаться тождественными другим, если утверждать, что одни включают в себя другие. Но если бы универсалия как общий смысл не была чем-то отдельным, то тогда все в мире в действительности стало бы только одной вещью.

Поэтому понятие универсалии может быть только ошибочным. Ведь никакая [единичная] сущность не постигается как универсалия, ибо такому постижению [единства] предшествует понятие «отличное»¹ (*бхеда*).

Если же установлена ошибочность, доказана также беспредметность (*нирвишьятва*)². А это имеет место вследствие отсутствия чего-либо, что — после отторжения собственной формы (*свакара*) — позволило бы постигнуть себя как имеющее дефиниционные характеристики (*лакшана*) основы (*аламбана*)³ значения, или того, что порождает [познание] такого [значения].

Но беспредметность можно доказывать также иным образом. Ведь только то может быть признано смыслом какого-либо слова, по отношению к чему была установлена соответствующая тому [слову] конвенция (*самая*), а не что-либо другое, вследствие полной абсурдности (*атиупрасанга*) [противоположного]. А поскольку ни в какой вещи не выступает конвенция, которая касается ее, [т. е. универсалии], понятия и слова являются беспредметными.

¹ Либо: «многочисленные индивидуалии». Слово *бхеда* употребляется в данном тексте в двух значениях, иногда даже в пределах одного и того же сложного слова: 1) отличный, отличие, разный, разница; 2) многочисленные и отличные [вещи], индивидуалии.

² Либо: необоснованность, безосновательность, нереальность.

³ То есть местоположения десигната понятия, понимаемого в связи причины с самим значением.

Вот аргументация (*прайога*): то, по отношению к чему — от [момента] возникновения того — не была установлена конвенция, не охватывается ею действительным образом, подобно тому как [предметы] из группы, охватываемой понятием «[животное], имеющее подгрудок»¹, к которым конвенцией не было приписано слово «конь», [не охвачены этим словом].

Но ведь не [бывает] так, чтобы изначально² были установлены конвенции, касающиеся всех слов и всех вещей³, — вследствие невозможности охвата (*анупа-лабдхи*) [полного] объема того, что является проникающим (*вьяпака*)⁴. Ведь «бытие обозначающим» (*абхидхая-катва*) проникнуто (*вьяптатва*) «обладанием установленной конвенцией» (*крита-самаятва*), а эта, последняя, тут отсутствует⁵.

¹ То есть коровы.

² То есть от момента возникновения, но неизвестно, чего именно: предметов, слов или того и другого.

³ Либо: «конвенции всех слов по отношению ко всем вещам», «конвенции между всеми словами и всеми вещами». Подлежащим (субъектом) конвенции являются слова (обладание конвенцией — свойство, принадлежащее слову, несущему значение), предметом конвенции — вещи.

⁴ Проникновение (*вьяпти*) — это асимметричное и необратимое отношение постоянного и необходимого сопутствия или сосуществования в одном и том же подлежащем двух качеств, причем качество проникнутое (*вьяпья*) является также логическим признаком (*линга, хету*) качества проникающего (*вьяпака*). Проникновение охватывает множество связей и отношений, для которых в западной философии отсутствует общее название: например, отношение следствия и причины (связь между следствием и причиной), отношение целого и части, отношение свойства и его субстанции или отношение универсалии и индивидуалии. В метафизике ньяя-вайшешики проникновение именуется присущностью, или необходимой связью (*самавая*).

⁵ Аргументация здесь следующая: как в отношении «везде, где дым, есть огонь» наличие дыма проникнуто наличием огня в том же самом подлежащем (причем дым является признаком огня), так и в отношении «то, что имеет способность обозначения [определенного объема предметов], имеет установленный конвенцией объем [т. е. совокупность предметов]» — где подлежащим обоих свойств является слово — способность обозначения проникнута установлением объема конвенции, без чего обозначае-

Это [логическое] основание (*хету*) не является недоказанным (*асиддха*), и, чтобы это показать, [учитель] говорит: «Коль скоро...» и т. д.

Коль скоро ни [1.] индивидуалия (*свалакишана*), ни [2.] род (*джати*), ни [3.] связь с ним (*тадйого*)¹, ни [4.] носитель рода (*джатимат*)², ни, наконец, [5.] сама форма познания (*буддхи-акара*) в сущности никогда не выступают как значение слова. || 870 ||

Таким образом, любая вещь, которая должна была бы быть охвачена конвенцией и признана творящей значение слова (*шабдартха*), может быть схвачена либо только как индивидуалия, либо как род, либо как связь с ним — [причем] «с ним» означает «с родом», а «связь» означает «отношение» (*самбандха*), — либо как носитель рода, либо как форма познания предмета слова (*надартха*). Таков смысл [шлоки]. Однако все они, [Б-341] вследствие невозможности конвенции по отношению к ним, не могут быть значением слова. Словами «в сущности» [учитель] указывает, что не исключает иллюзорного (*санврита*) значения слова: поэтому самопротиворечивости высказы-

мость (денотируемость) должна была бы быть или случайна, или совсем произвольна. Если слово должно означать определенный объем предметов, установленный конвенцией, то все предметы из этого объема должны иметь свою установленную «предметность» (т. е. «способность быть предметом конвенции»), пронизывающую их «денотируемость» (т. е. «способность быть предметом денотирования определенным словом»), подобно тому как с помощью дымности дыма установлена огнистость огня, пронизывающего дым. Со стороны же слова должен быть установлен объем конвенции, пронизывающий способность обозначения. Но этого не удастся сделать заранее: предметы, возникшие позднее, не могут быть охвачены той же конвенцией, что и предметы, возникшие ранее. Автор явно не отличает значения (*шабдартхатва*) от обозначения, или коннотации (*лингатва*), и от денотирования (*абхидхейтва*). Для него слово, несущее значение, является признаком предмета, как дым является признаком огня.

¹ То есть постоянное отношение.

² *Джатимат* — букв. «обладатель рода».

вания (*свавачана-вьягхата*) не возникает. Иначе в утверждении (*пратиджня*), [начинающем данную главу]¹, содержалось бы противоречие с собственным изречением — ведь никаким образом нельзя выразить [проблемы] небытия значением слов этих индивидуалий и т. д. без произнесения самих слов «индивидуалия» и остальных. А указывая на индивидуалии и т. д. при помощи слов, из желания изложить эту [проблему, учитель] показывал бы, что они могут представлять собой значения слов. Но именно это и отвергается в утверждении — отсюда [была бы и] самопротиворечивость высказывания.

Таким образом, дается ответ на утверждение Уддотакары²: «В утверждении, что слова [ничего] не выражают (*авачакатва*), [Г-277] возникает противоречие между изречением и основанием³»⁴. Однако здесь это не имеет места, потому что мы не отвергаем значения слов полностью, ибо факт, что слова имеют значение, известен даже пастухам. То же, что мы отвергаем, — это характеристика (*дхарма*) реальности, которую другие ему, [т. е. значению], приписывают, а не сам предмет спора (*дхармин*), [т. е. значение]. || 870 ||

А сейчас, в применении к этим [упомянутым типам предполагаемых значений слов], чтобы выразить то, что

¹ А именно: «[Истина] относится к области словесных определений (*шабда-пратья*) только в приписанной форме».

² Уддотакара (ок. 500–600) — знаменитый философ школы ньяя, автор «Ньяя-варттики», наиболее важного из сохранившихся комментариев к «Ньяя-бхашье» Ватсьяны (ок. 350–450), являющейся, в свою очередь, комментарием к исходному тексту ньяи — «Ньяя-сутрам». Уддотакара был главным критиком буддиста Дигнаги (ок. 450–520), который резко критиковал положения ньяи, выраженные в произведении Ватсьяны. Само же произведение Уддотакары представляло собой основной объект критики со стороны Дхармакирти (ок. 600–660), Шантаракшиты и Камалашилы.

³ Либо: опровержение (*вьягхата*) тезиса (*пратиджня*) с помощью основания (*хету*).

⁴ Источник цитаты не установлен.

индивидуалии не являются [объектами] значений слов — а это так вследствие того, что легко доказать невозможность (*асамбхава*) [установления] конвенции по отношению к ним, — [учитель] говорит: «Из тех...» и т. д.

[к 1.] Из тех [пяти предполагаемых предметов слова], которые тут упомянуты, индивидуалия никогда не может быть выражена словами — из-за отсутствия [отношения] проникновения (*вьяпти*) между временем, свойственным для [установления] конвенции (*санкета*) и [временем] осмысленного употребления (*вьяваха*)¹ [слова]. || 871 ||

«Никогда не может быть выражена словами» — вследствие отсутствия конвенции, относящейся к ним; таков смысл. [Оппонент]: «Как это — нет конвенции»? [Учитель] отвечает: «Из-за отсутствия...» и т. д.

«Время, свойственное» — это время, выступающее в момент [создания] конвенции, [относящейся к слову], и в момент осмысленного употребления [слова]; его «проникновение» — это общий объем (*вьяпана*); «из-за отсутствия» — то есть в результате [отсутствия] этого [общего объема].

Смысл здесь следующий: по отношению к индивидуалии нет никакой конвенции. Есть такое изречение: «Конвенция создается с целью применения, а не ради удовольствия²». Учитывая это, конвенция, касающаяся данной индивидуалии, является действенной для употребляющих ее по отношению к ней только в том случае, когда

¹ Возможна и такая интерпретация: «...из-за отсутствия отношения проникновения между конвенцией и временем осмысленного употребления». С точки зрения логики то время, когда употребляется слово, должно быть проникнуто прежней для него конвенцией (т. е. временем ее установления), но здесь грамматическая конструкция, как это с очевидностью следует из дальнейшей аргументации, является, на внешний взгляд, противоположной, как бы подразумевая, что конвенция была проникнута временем осмысленного употребления слова.

² Букв. «по привычке» (*vyasanitayā*).

соответствующее для [создания] конвенции время находится в отношении проникновения (*вьяпакатва*)¹ со [временем, соответственным] осмысленному употреблению, и ни в каком ином случае.

Однако у индивидуалий отсутствует проникновение, [т. е. отношение сопутствия] и со временем, связанным с [заключением] конвенции, и со временем, связанным с осмысленным употреблением. Поэтому по отношению к ним нет конвенции. || 871 ||

А еще по какой причине по отношению к индивидуалиям невозможно проникновение времени конвенции и времени осмысленного употребления? [Учитель] говорит: «[Вещи], имеющие природу чего-то конкретного...» и т. д.

[Вещи], имеющие природу чего-то конкретного (*вьякти*), не имеют ни взаимосвязей, ни общей формы (*рупа*), поскольку между ними существуют различия места, времени, действия, силы, [внешнего] вида (*пратибхаса*) и т. д. || 872 ||

Таким образом, предмет, определенный (*дришита*) конвенцией, никогда не определяется при осмысленном употреблении. И не бывает так, что то, что не охвачено конвенцией, возникает благодаря звуку (*дхвани*), подобно чему-то иному. || 873 ||

[Б-342] Ведь многочисленные конкретные вещи (*вьякти-бхеда*), такие как пятнистая корова и т. д., вви-

¹ В обсуждаемом отношении: «касательно чего имеет место осмысленное употребление, касательно того установлена конвенция» — осмысленное употребление слов проникнуто установлением конвенции относительно того же самого предмета (только осмысленное употребление является признаком установления конвенции, а не какое-либо иное применение). Тут речь идет об индивидуалии как предмете конвенции и осмысленного употребления. Онтологическая аксиома буддистов состоит в том, что индивидуалии существуют лишь один момент, т. е. момент времени — неотъемлемый атрибут индивидуалии. Поэтому в данной аргументации основой свойств, пронизывающих друг друга, становится время.

ду различия в месте и т. д. имеют абсолютно взаимоисключающие формы (*рупа*) и из-за этого также не вступают друг с другом во взаимные отношения. И поэтому, когда человек заключит конвенцию по отношению к одной из них, она не может быть использована по отношению к другим.

Слова «и т. д.» в выражении «[внешнего] вида и т. д.» означают цвет (*варна*), наружность (*санстхана*), состояние (*авастха*), отличительные характеристики (*вишеша*) и другие [элементы очертания]. Под выражением «не определяется при осмысленном употреблении» подразумевается: «в связи с отсутствием конвенции в отношении этого, последнего» — посредством чего [показано] отсутствие недоказанности (*асиддхата*) основания. А чтобы указать отсутствие его невыводимости (*анайкантика*), [учитель] говорит: «И не бывает так, что то, что не охвачено...» и т. д. «Предмет, определенный конвенцией», то есть такой, в отношении которого была установлена конвенция, является [фактически] таким же, как предмет, не определенный с помощью конвенции, то есть конвенция которого не была установлена.

«Подобно чему-то иному» — это значит: как предметы другого рода, [или иного, чем предмет, определенный конвенцией]. «Благодаря звуку» — то есть при помощи слова.

Есть такое изречение: «Если слово может относиться к предмету, по отношению к которому не была заключена конвенция, то слово „корова“ может относиться даже к лошади». Установление конвенции не имело бы смысла¹. Поэтому доказано проникновение (*вьяпти*) [осмысленного употребления установленной конвенцией], а возможность полного абсурда является инструментом

¹ Или: «...было бы лишено цели».

правильного познания, опровергающим [противоположный тезис] (*бадхака-прамана*).

Это основание — «вследствие незаключенной конвенции» — было выражено наставником Дигнагой¹ словами: «Родовое слово (*джати-шабда*)² не обозначает разных [по своему характеру] и многочисленных [вещей] [Г-278] вследствие [их] бесконечности (*анантья*)»³ и т. д. В этом высказывании слова «вследствие [их] бесконечности» указывают именно на невозможность конвенции [в отношении бесчисленных индивидуалий]. Посредством этой [интерпретации], надо понимать, отвергается критика Уддьотакары: «Если предметом (*накша*) умозаключения, в котором [основанием служит выражение] „вследствие бесконечности“, считаются слова, а бесконечность является характеристикой действительности, [а не слов], то мы имеем дело с ошибочным основанием, не присущим предмету. Если же предметом вывода являются сами [эти] разные [по своему характеру] и многочисленные [вещи], тогда не существует ни положительного, ни отрицательного примера⁴, [поскольку „разные многочисленные [вещи]“

¹ Дигнага, или Диннага (ок. 450–520) — известный буддийский философ, автор двух значительных произведений — «Прамана-винишчая» («Изложение источников истинного познания») и «Прамана-варттика» («Дискуссия об источниках истинного познания»), создатель буддийской логической школы саутрантика-виджнянавада, о которой в начале XX в. впервые написал Ф. И. Щербатской, дав ей неокантианское истолкование. В настоящее время, когда многие тексты Дигнаги и его учеников опубликованы, переведены и исследованы, такая интерпретация Щербатского считается устаревшей.

² То есть общее слово, в отличие от имени собственного, указывающего только на один предмет.

³ Источник цитаты не установлен.

⁴ В индийской силлогистике к выводу (заключению) приходят через признание основания признаком (*линга-парамарша*) доказываемого свойства, с помощью рассуждения по аналогии, инструментом которого являются, в частности, общепринятые примеры: 1) положительный, с предметом подобного рода, где выступающее в предмете (В) основание, то есть

полностью исчерпывают действительность]. Поэтому «бесконечность» не есть основание»¹.

Он, [Уддьотакара], приводит еще и такой аргумент: «Это ошибка тех, кто утверждает, что при помощи слов обозначаются неопределенные разнородные [индивидуалии], но мы [утверждаем], что обозначаются субстанции, качества и движения, определенные (*вишешана*) [универсалиями]: существование (*самта*) и т. д. Мы утверждаем: следовательно, везде, где постигается универсалия «существование» и т. д., употребляются слова «есть», «существующий» и т. п. [В каждом случае] универсалия «существование» и т. д., [определяемая в различных вещах], только одна, поэтому бесконечность [этих вещей] не может быть признана причиной невозможности создания конвенции по отношению к различным [вещам], характеризующимся [одной] этой универсалией [„бытие“]»².

истинное видимое свойство-признак (А), непременно проникнуто сопутствующим ему доказываемым свойством (Б); и 2) отрицательный, с предметом противоположного рода, где отсутствие основания проникнуто отсутствием доказываемого свойства. Например, в умозаключении о наличии огня (Б) на этой горе (В) на основании видимого на ней дыма (А), где основанием является утверждение «Если где-то есть дым (А), то там есть огонь (Б)», позитивным, или положительным, примером (*сапакша, анваи-дриштанта*) является печь, а негативным, или отрицательным, примером (*випакша, вьятиреки-дриштанта*) — озеро.

¹ «Ньяя-варттика»; см. санскр. текст: Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti / Critically edited with notes by Amarendromohan Tarkatīrtha. Calcutta, 1936. / The Calcutta Sanskrit Series, No. XVIII / (далее: Ньяя-даршанам). С. 679, [к сутре] II. 2. 66; англ. пер.: The Nyāya-Sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara. Translated into English with Notes from Vachaspati Mishra's 'Nyaya-Vartika-Tatparya', Udayana's 'Pariśuddhi' and Raghuttama's Bhaṣyachandra, by Mahāmahopādhyāya Gaṅgānātha Jhā. Vol. II / Ed. by E. Hall. Allahabad, 1917 (Indian Thought Series No. 9); Kyoto; Delhi, 1983 (далее: Ганганатха). Р. 457–459, [к сутре] II. 2. 64. (Номера сутр в разных изданиях и рецензиях разнятся.)

² «Ньяя-варттика»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 66, р. 679); Ганганатха (II. 2. 63, р. 458).

Такая точка зрения неправильна, ибо универсалии «существование» и т. д. не являются реальным бытием (*васту-бхута*), отличным или неотличным (*бхинна-абхинна*) от этих же [индивидуалий], как это и было показано выше¹.

Но даже приняв, что есть нечто такое, как универсалия, [Б-343] тогда — в связи с сосуществованием в каждой единичной индивидуалии многочисленных универсалий — не было бы возможности применения слов «существующий» и т. п. без путаницы. И кроме того, не указав предварительно, пользуясь словами, чем является существование и т. д., создатель конвенции не сможет определить при помощи этого [слова] «существование» и т. д. ни одной из многочисленных индивидуалий. А нельзя сказать, что слова «существование» и т. д. могут функционировать по отношению к [чему-либо, прежде чем] будет установлена конвенция. Поэтому здесь имеет место ошибка взаимозависимости (*итаретара*) [применения и конвенции].

А если бы кто-то сказал: «А может быть, тот, кто познаёт [действительность], наблюдая за [случаями] осмысленного применения, — на положительных и отрицательных примерах, — сам приходит к распознаванию подходящей конвенции, [относящейся к] словам „существование“ и т. д.?»

[Мы ответим]: «Это не может быть истинным [объяснением], потому что никто не может полностью охватить объема (*вишья*) осмысленного применения (*вьявахара*) слов „существование“ и т. д. к будущим многочисленным вещам».

¹ Здесь, как и в других аналогичных местах («как это было доказано ранее», «как это давно было доказано»), Камалашила упоминает предыдущие главы ТС.

Но если бы [он говорил далее]: «А может, однажды осознав, что осмысленно применять слова „существование“ и т. д. по отношению к многочисленным [вещам], обладающим существованием, можно многократно, [человек] приходит в выводу, что применимость этих слов относится также к иным вещам того же рода, даже к невидимым [в настоящее время]?»

[Мы ответим]: «Нет, поскольку ничего такого никто никогда не видел¹. Ведь по отношению к бесконечным и разнородным, и многочисленным в своей разнородности (*бхеда-бхинна-бхеда*), невоспринимаемым [вещам], прошедшим и будущим, конвенция совсем невозможна из-за полной абсурдности».

[Оппонент]: «Но, может быть, поняв ее, [эту конвенцию], при помощи понятийно-образного познания (*викальпа-буддхи*), человек применяет ее по отношению к ним?»

[Мы ответим]: «Если так, то слова применялись бы только по отношению к объему тех предметов, которым навязана понятийно-образная [форма] (*викальпа*), а не действительным образом по отношению к многочисленным [индивидуалиям в мире]». Что и требовалось доказать.

Поэтому, [когда мы применяем конвенцию] по отношению к [вещам] в прошедшем и будущем времени, то, поскольку они, будучи несуществующими, не присутствуют в этот момент, появляющееся «понятийно-образное познание» полностью беспредметно, то есть с его помощью можно понять только несуществование (*асат*). Как в таком случае вы можете утверждать, что конвенция поистине относится к действительному бытию? Хватит [дискутировать на] эту [тему].

¹ Либо: «...ибо ничто из этого не является общепринятым» (*adr̥ṣṭatvāt*).

Поскольку наше основание присутствует в позитивном примере¹, оно не является противоречивым (*вируддха*). Следовательно, доказано, что индивидуалия не принадлежит к объему [предполагаемых предметов] слова. || 872–873 ||

Но кто-то мог бы [утверждать] следующее: «Например, Гималаи и тому подобные [объекты], которые, из-за того что они постоянно имеют одну и ту же форму (*рупа*), не могут быть разными (*бхеда*) во времени, в пространстве и в [разделении на] индивидуальные вещи и т. д. Поэтому по отношению к ним, в связи с тем что время, когда происходит осмысленное словоупотребление, проникнуто [временем создания] конвенции, существование конвенции возможно. Следовательно, имеет место ошибка недоказанности основания по отношению к части предмета [умозаключения] (*пакшайкадеша-асиддхата*)».

На это [учитель] отвечает: «[Даже] Гималаи и тому подобные...» и т. д.

[Даже] Гималаи и тому подобные [объекты], в отношении которых кажется, будто они не имеют различий с точки зрения времени, места и т. д., являются, как доказано, дифференцированными (*бхинна*), поскольку они состоят из атомов и изменяются во времени (*кшаника*). || 874 ||

[Г-279] Слова «и тому подобные» приведены с целью охватить другие горы, например Малаю и т. д.

И все они имеют природу совокупности (*прачая-свабхава*) многочисленных атомов. Поэтому нельзя создать конвенцию, которая определяла бы все их бесчисленные части. [Ее нельзя создать] также и в связи с давно уже до-

¹ Не совсем понятно, какое основание имеется в виду, но вероятно, «в связи с бесконечностью», т. е. «в связи с невозможностью создать конвенцию». В то же время нам неизвестно, какой позитивный пример имеет в виду Камалашила.

казанной [истиной] о том, что [все вещи] подвергаются уничтожению сразу же после своего создания. Поэтому также по отношению к этим [горам и т. д.] при осмысленном применении [слов] нельзя говорить о позитивном (*видхи*), [то есть реальном] наличии в это время той же природы (*свабхава*), которая существовала в момент [создания] конвенции. Следовательно, отсутствует ошибка недоказанного основания. || 874 ||

[Б-344] Таким образом, было установлено, что конвенция невозможна по отношению к индивидуалиям во всех их вариантах. А также [было это установлено] в связи с невозможностью (*анупапатти*) осмысленного применения [слов по отношению к ним], то есть в результате абсурда бесцельности (*вайяртхья*) [самой] конвенции. Чтобы доказать далее, что она невозможна прежде всего в связи с несуществованием создающей силы, [учитель] говорит: «И невозможной...» и т. д.:

И невозможной является конвенция, ибо все это только индивидуалии (*свалакшана*)¹. По отношению к тому, что [еще] не возникло, [т. е. к будущему], никакая реальная (*бхавика*) конвенция не может быть признана, как и [в случае] с рогами у коня. || 875 ||

А если мы говорим о том, что [уже] возникло и было воспринято, то [в момент, наступающий] после вспоминания слова, [т. е. в момент последующего] установления конвенции, эта вещь давно уже минула. [Следовательно, конвенция по отношению к прошлому тоже невозможна]. || 876 ||

¹ Букв. «имеющие свою собственную характеристику». Буддисты утверждают, что сущности (*бхава*), или то, что существует, и вещи (*ва-сту*), или индивидуалии (*свалакшана*), настолько индивидуальны, что любое сходство между ними иллюзорно. Индивидуальные вещи также мгновенны, т. е. перестают существовать сразу же после возникновения, в следующий момент (см. следующую шлоку).

Ибо все то, что существует (*бхава*), как было доказано ранее, исчезает сразу же после возникновения. Поэтому когда нужно устанавливать конвенцию по отношению к ним: до того как они возникнут или когда уже возникли? Из этих двух [возможностей] конвенция не может быть доподлинно [создана] по отношению к тому, что [еще] не возникло, поскольку то, что не существует, не может быть основой чего-либо по той причине, что во всех смыслах, которые можно выразить, оно лишено любой определенности.

Слово «реальная» применено с целью исключения [из этого аргумента конвенции] мнимой (*санврита*), [или иллюзорной, появление которой возможно]. Поэтому мы считаем, что нет противоречия, когда конвенционально дается имя сыну и т. д. еще до его рождения, в связи с нереальностью этого [акта], конструирующего значения на основе предмета, являющегося только плодом фантазии (*викальпа*).

«Как и [в случае] с рогами у коня» и т. д. — [фраза] имеет смысл предложного падежа, то есть «как и [не может быть признана конвенция] по отношению к рогам коня»¹.

Но неприемлема конвенция и по отношению к тому, что [уже] возникло. Ведь конвенция создается только тогда, когда реально возникает новое [эмпирическое] осознание (*анубхава*) чего-либо, а также вспоминание ранее [определенного] названия (*нама*) и характерных свойств (*бхеда*), и ни в каком другом случае, ибо это [порождало бы] полный абсурд. Но тогда во время вспоминания названия и характерных свойств эта индивидуалия давно уже не существует, в связи с тем, что [все] мгновенно исчезает.

¹ На санскрите выражение *aśva-viṣaṇeṣu* («по отношению к рогам коня») имеет окончание предложного, или местного, падежа (локатив), в русском же переводе используется дательный падеж.

Следовательно, как по отношению к тому, что возникло, так и по отношению к тому, что не возникло, невозможно подлинная конвенция, в связи с несуществованием обоих этих [типов вещей] во время создания конвенции. Итак, коль скоро даже в самый момент схватывания мгновенная индивидуалия, целиком являющаяся его, [схватывания], причиной (*таткараната*), не присутствует уже в настоящем, [поскольку оно принадлежало предыдущему моменту], насколько же очевиднее это будет иметь место в далеком будущем, в момент возникновения воспоминания соответствия характерных свойств и названия, во время установления [мнимого] отсутствия разницы между теми [предметами], которые [в тот момент] существуют, и теми, которые вспоминаются из прежнего опыта и из пережитого непосредственно в [предшествующий момент]. || 875–876 ||

На это можно было бы [сказать]: «Конвенция будет создана по отношению к такой мгновенной [вещи] (*кша-на*), которая имеет тот же род, [что и мгновенная вещь], существующая во время создания конвенции и возникшая в силу соответствия (*самартхья-бала*) с той¹».

На это [учитель] отвечает: «А что касается...» и т. д.

А что касается того, что возникает в [следующий] момент, в силу той предыдущей вещи², то оно, как отличное от нее, не входит в объем конвенции; их сходство является лишь мнимым. || 877 ||

Если даже в момент создания конвенции [Б-345] присутствует очередная мгновенная вещь, по отношению к ней нельзя принять конвенцию в связи с тем, что невозможно одновременное сознание (*абхога*) конвенции

¹ То есть, например, в границах одного потока элементов (*экадхарма-сантана*).

² То есть обусловлено ею, находится в причинной зависимости от нее.

и вспоминание названия. Ибо, увидев коня, автор конвенции — после постепенного (*упакрама-пурвака*) вспоминания его названия и т. д. — не охватывает конвенцией, [связанной со словом] «конь», [Г-280] коровы и т. д., как присутствующей, так и воспринимаемой в момент создания данной [конвенции], которая (корова. — М. 3.), впрочем, не входит в ее, [конвенции], объем.

Но некоторые могли бы [аргументировать] таким образом: «Все индивидуальные моменты (*свалакшана-кшанана*) [тем или иным образом] сходны (*садришья*) [друг с другом], поэтому можно осуществлять конвенцию, накладывающую [какое-то] единство». Поэтому [учитель] предполагает: «Сходство является лишь мнимым». Ибо сходство навязано понятийно-образным познанием, а если именно оно охвачено при помощи слов, то как могла бы происходить денотация (*вачья*) индивидуалий?

Именно поэтому невозможна конвенция по отношению к индивидуальным вещам. А также по отношению к индивидуальным словам. Ибо создатель конвенции соединяет в [один] предмет [познания] вещь и название, вызванное из памяти, но в действительности память не может вызвать подлинным образом¹ ранее воспринятый звук [слова] (*абхилапа*), поскольку он [тоже] давно уже уничтожен. И по этой причине текущее высказывание не является, собственно, воспоминанием того, что переживалось ранее.

И это [ранее высказанное слово] не может быть вызвано тем [словом], которое [содержится в памяти], поскольку не есть его предмет. Поэтому то, что вызывается памятью, и то, что обдумывается в мыслях, — поскольку

¹ Невозможно определить по оригиналу, к чему относить слова «подлинным образом» (*bhāvataḥ*) — к глаголу «вызвать» или к выражению «ранее воспринятый».

является созданием понятийного воображения (*викальпанирмита*) — вообще не индивидуалия. Следовательно, нет конвенции по отношению к индивидуалиям.

Тем самым доказано, что индивидуалия невыразима в словах (*авьяпадешья*). || 877 ||

В этом месте [учитель] приводит еще одно доказательство того, что невозможно обозначать индивидуальные вещи [словами]: «[И ощущение] тепла...» и т. д.

И ощущение (*пратибхаса*) тепла и т. д. не порождается словом «тепло» и т. д. А познание [тепла и т. д.], которое есть при этом, не столь отчетливо, как познание (*буддхи*) такой вещи с помощью чувств. || 878 ||

Познание с помощью чувства (*индрия-буддхи*), предмет которого нечто теплое и т. д., воспринимается как ясное и отчетливое впечатление, не так, как [познание], порожденное словом «теплый» и т. д. Ибо [люди] с нарушением зрения, вкуса, обоняния и т. д., услышав слово «лимон», не начинают чувствовать его цвет, вкус и т. д. таким же образом, каким эти чувственные ощущения переживают те, кто не имеет нарушений зрения и т. д. Как сказано:

«У того, кто получил ожог, из-за контакта с огнем возникает иное представление о горении, чем у того, кто воображает горение как идею на основании услышанного слова „горит“»¹.

Выражение «как познание такой вещи с помощью чувств» — это пример от противного (*вайдхармья-удахарана*). «Такой» — это значит «теплой»; «вещи» — значит

¹ Эта шлока — цитата неизвестного происхождения, но похожий на нее текст цитирует Удаяна в «Ньяя-кусуманджали» в качестве аргумента чарваков (материалистов) против авторитетности слова (*шабда*) как инструмента правильного познания (*прамана*).

«предмета, о котором говорится таким образом», а «такой вещи» — это «такой, которая воспринята при чувственном познании» — таков смысл. || 878 ||

[Б-346] Если бы кто-то сказал: «Даже если это [познание] действительно не является таким [ясным и отчетливым], почему, однако, индивидуалия не могла бы быть предметом слова?» На это [учитель] говорит: «Нельзя... что оно... является этого...» и т. д.

Нельзя, следовательно, утверждать, что оно, [т. е. единичная вещь, или индивидуалия], является постоянным значением этого, [т. е. слова]; также и вещь (*артха*) не раскрывается в понятийном представлении (*пратьяя*), вызванном тем же [словом], подобно тому как при познании цвета нет ощущения вкуса. || 879 ||

А вот аргументация:

То, что не появляется в понятийном представлении, вызванном чем-либо, не есть [постоянный] предмет того же [представления], как вкус, [который не появляется] в понятийном представлении, порожденном цветом, [не есть постоянный предмет зрения].

А индивидуалия, [которая воспринимается зрением]¹, не возникает в познании, порожденном словом², что [выявляет] отсутствие более тесной (*стхапака-анупалабдхи*) [связи, из чего можно сделать вывод об отсутствии менее тесной связи]³.

Это источник истинного познания, опровергающий полный абсурд, [вытекающий из аргументации против-

¹ Основным типом восприятия (*пратьякша*, букв. «наглядность») является зрительный.

² Либо: «переданным при помощи слова» (*śabde pratyaye*).

³ Поскольку слово не порождает такого же явного и выразительного наглядного познания конкретной индивидуалии, как чувственное познание, нельзя утверждать, что истинным предметом (значением) слова является индивидуалия.

ника], ибо [утверждение], что слово имеет способность к денотированию (*вачакатва*) воспринятой вещи, означает именно то, что слово имеет способность порождать познание (*джняна*) этой вещи, а не другой.

Ибо неверно [утверждать], что какой-либо акт познания (*виджняна*) относится к тому, формы (*акара*) чего он лишен (*шунья*), либо что это есть его [истинный] предмет. Это ведет к полному абсурду.

[Г-281] А если бы [оппонент далее аргументировал]: «А может, верно то, что каждая вещь имеет две формы¹: явную (*спашта*) и неявную, благодаря тому, что именно эта неявная форма, заключающаяся в вещи, может выражаться словами?»

[Мы ответим]: «Нет, в связи с противоречием (*виродха*) между двойственностью и единством. А также, как доказано ранее, из-за взаимного противоречия между собственными природами (*свабхава*) вещей, существующих в различное время». || 879 ||

Но мастера ньяи говорят:

«Конкретное (*вьякти*), форма (*акрити*) и род (*джати*) — это категории»².

[Слово] «категория» (*надартха*) [применено здесь] в [этимологическом] смысле, как «предмет слова» (*padasya artha*), то есть «значение слова» (*шабдартха*). Словом «конкретное» здесь выражены субстанции (*дравья*), отличительные качества (*вишеша-гуна*) и движения (*карман*).

¹ Форма (*рупа*) — это прежде всего зрительно воспринимаемая ипостась: цвет и форма; см. примеч. 1, с. 174.

² «Ньяя-сутры»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 66, р. 670); Ганганатха (II. 2. 63, р. 448); рус. пер: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскр. и коммент. В. К. Шохина. М., 2001 (далее: Шохин). II. 2. 68. С. 257.

Как говорится в «[Ньяя-]сутрах»: «Конкретное — это расположение (*мурти*), основа (*аширая*) особо-качества (*гуна-вишеша*)»¹.

Смысл этого, по мнению [Уддьотакары], автора «Варттики», выражается следующим образом:

«„Особенность“ (*вишеша*), [выраженная в сутре с применением элемента „особо-“ (*-вишеша*) в сложном слове „особо-качество“], — это то, что дифференцирует, отличает, а „особо-качество“ — это [прежде всего] то, что отличается от качества и названо [в предыдущей сутре словом] „движение“». Выступающее, [несмотря на это], второй раз, [т. е. в данной сутре], слово «особо-качество»² [имеет, следовательно, иное значение: «выделенное, особое качество»], и очевидным образом оно является сложным словом типа «часть вместо целого» (*экашеша*³), которое охватывает [всю] категорию качества (*гуна*), [состоящего из многих особых качеств].

Эти «особо-качества» суть «качества» с их «отличиями», то есть «выделенные⁴ качества». [Применение] термина «выделенные» имеет целью исключение [из перечисления этой дефиниции] формы (*акрити*), поскольку форма по своей собственной природе (*свасвабхава*) есть

¹ См.: Ньяя-даршанам (II. 2. 67, р. 689); Ганганатха (II. 2. 64, р. 474); Шохин (II. 2. 69, с. 257).

² Первый раз это слово «применялось» в предыдущей сутре, где оно заменено синонимом («движение»), что вытекает из определения движения в философии вайшешики: «Движение — это то, что содержится в субстанции и отличается от свойства». Дефиниция данной сутры уточняет предыдущую, в противном же случае, если бы она имела то же самое слово (или его синоним), это было бы тавтологией. Вот почему комментаторы ньяи доказывают, что Готама здесь употребил тот термин в другом смысле.

³ Тип парного словосочетания (*двандва*), в котором один из терминов заменяет оба термина, как, например, «отцы» в смысле «мать и отец», «деды» в смысле «дед и бабушка».

⁴ Либо «особые». Особость, или выделенность, отличность, индивидуальность (*вишеша*), — категория школы вайшешика.

особый тип соединения (*санйюга-вишеша*), а соединение также относится к категории качества¹. Следовательно, если бы не было слова «выделенные», то форма тоже была бы сюда включена. Но она не может быть включена в объем слова «конкретное», поскольку была [ранее, в предыдущей дефиниции], перечислена [наравне с конкретным], отдельным словом.

Словом «основа» (*аширая*) обозначена субстанция (*дравья*), поскольку основой этих «особо-качеств», [т. е. особого комплекса качеств и движений], является их субъект — [опора, владелец и носитель], то есть субстанция. [Последняя] была указана в сутре путем отсутствия [в словосочетании] элемента «это» (*тад-*)².

Следовательно, сложное слово «особо-качество» надо понимать как «и то, что отличается от качества, и особые качества», а словосочетание «основа особо-качества» следует понимать как «и особо-качества, [Б-347] и их основа», то есть как «основа особых качеств». Это парное сборное (*самахара-двандва*) [словосочетание]. А окончания среднего рода не были поставлены, [как следовало бы ожидать при сборном словосочетании], в связи с [возможностью приписывать словосочетаниям] грамматический род на основании [воли] людей.

Следовательно, смысл тут такой: «То, что является основой особо-качества (*гуна-вишеша-аширая*), всегда есть либо что-то конкретное, либо расположение». Поэтому когда применяется термин «расположение» по отношению к субстанции, тогда следует понимать, что предпола-

¹ Всякое отношение (*самбандха*) в вайшешике является разновидностью категории качества (*гуна*), кроме необходимой связи (*самавая*), которая представляет собой отдельную категорию.

² То есть если бы в словосочетании был элемент «это» (*тад-*), надо было бы переводить так: «Конкретное — это расположение, особо-качество и основа этого».

гается смысл предложного падежа: «то, в чем располагаются (*mūrchanti*) части (*аваява*), — это расположение»¹. Если же [он применяется] по отношению к [таким свойствам, как] цвет и т. д., тогда имеет смысл именительного падежа: «цвета и т. д., которые располагаются, то есть существуют (*saṃavāyanti*), в субстанции, — [это расположение]»².

В то же время слово «конкретное» по отношению к субстанции имеет смысл винительного падежа, а по отношению к цвету и т. д. — творительного падежа³.

Однако, по мнению [Ватсьяны], автора «Бхашьи», смысл этой сутры буквальный (*ятхаирути*), а конкретно тот, что основа особых качеств — это именно субстанция, то есть конкретное расположение (*вьякти-мурти*). Как сказано: «То, что является основанием разнообразных качеств: цвета, вкуса, запаха и прикосновения, тяжести, жидкости, твердости и многих склонностей (*санскара*), а также не проникающей повсюду (*авьяпин*) особой средней величины, как [свойственного, внутреннего] отношения, — это субстанция, то есть расположение, [называемое так] в связи с тем, что оно состоит из [взаиморасположенных] частей»⁴.

Под словом «форма» понимается соединение (*санйюга*) живых частей — рук и т. д., а также их частей — пальцев

¹ То есть целое.

² Эта аргументация, как и многие другие этимологические аргументации, выглядит натянутой.

³ Это примечание можно понять, если принять, что основной смысл слова *вьякти* — «проявление», «выявление». Винительный падеж: «[субстанция], которую проявляет нечто конкретное»; творительный падеж: «[цвета и т. д.], которыми проявляется нечто конкретное». Можно также использовать глагол «конкретизирует», а подлежащим будет «нечто». См.: «Ньяя-варттика»; Ньяя-даршанам (II. 2. 67, р. 690–691); Ганганатха (II. 2. 64, р. 476–477).

⁴ «Ньяя-сутра-бхашья»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 67, р. 689–690); Ганганатха (II. 2. 64, р. 474–475); Шохин (II. 2. 69, с. 257).

и т. д., где слово «живых» (*пранин*) означает принадлежащих «живым существам» (*саттва*): [животным, людям] и т. д., а «части» — это их, [живых существ], части и части этих частей и т. д., то есть члены [тела] и т. д.

Как говорится в «[Ньяя-]сутрах»: «Форма указывает на род (*джати*) и [его] признаки (*линга*)»¹.

Комментарий [автора] «Бхашьи»: «То, при помощи чего указывается род и характерные признаки рода, известно как форма, а это не отличается от необходимого упорядочивания (*вьюха*) членов живых существ»².

Под словом «упорядочивание» понимается особое соединение. Применением слова «необходимое (*нията*)» исключается случайное (*критрима*) соединение. А «признаки рода» — это члены живого [существа], такие как голова, руки и т. д., при помощи которых обозначается «коровность» (*готва*) и т. д., то есть схватывается род [коровы и т. д.]. Иногда род проявляется непосредственно, через саму форму, [Г-282] например тогда, когда при виде (*даршана*) специфического сочетания (*санниवेशа*) головы, конечностей и т. д. выявляется сама «коровность». Иногда же [проявляются] только признаки рода, — например, тогда, когда постепенно — в результате объединения [в уме] таких частей, как рога и т. д., представленных по одному, каждая в своих собственных частях, — проявляется «коровность» и т. д.

Поэтому форма становится причиной отличия рода и его признаков.

Под словом «род» здесь понимается вещь (*васту*), называемая универсалией (*саманья*), которая есть причина введения [в практику] неопределенных названий и понятий.

¹ См.: Ньяя-даршанам (II. 2. 68, р. 691); Ганганатха (II. 2. 65, р. 477); Шохин (II. 2. 70, с. 257).

² «Ньяя-сутра-бхашья»; см.: Ньяя-даршанам (II. 2. 68, р. 691–692); Ганганатха (II. 2. 65, р. 477–478); Шохин (II. 2. 70, с. 257–258).

Как говорится в «[Ньяя-]сутрах»: «Род обладает сущностью (*атмика*) введения общности (*самана*)»¹. Это означает, что род является причиной возникновения общего понятия (*самана-прагья*).

Благодаря всему этому в отношении приведенных выше [трех терминов — конкретного, формы и рода] — следует понимать, что в силу [предыдущего] опровержения того, что индивидуалия является предметом слов, опровергается также то, будто и конкретное, и форма суть предметы слов.

Чтобы указать на это, [учитель] говорит: «Таким же образом...» и т. д.

Таким же образом отвергаем [6.] конкретное (*вьякти*) и [7.] форму (*акрити*), поскольку иные, [то есть те, кто их принимает], считают, что их сущность составляет собственно индивидуалию. || 880 ||

Предполагаемый смысл следующий: «А род будет отвергнут позднее».

[Слово] «отвергаем» следует дополнить [словами]: «как значение слова».

[Б-348] [Оппонент]: «Почему?» [Учитель] в ответ говорит: потому что «их» — то есть конкретного и формы — «сущность составляет собственно индивидуалию». Вот почему как не может быть речи о том, что индивидуалия является значением слова по причине невозможности создания конвенции — по отношению к нему, так и здесь, по той же самой причине — невозможности создания конвенции — [невозможно говорить о конвенции] по отношению именно к этим, [т. е. к конкретному и к форме]. Следовательно, нет ни ошибки основания недоказанного (*асиддха*), ни невыводимого (*анайкантика*). || 880 ||

¹ См.: Ньяя-даршанам (II. 2. 69, р. 693); Ганганатха (II. 2. 66, р. 479); Шохин (II. 2. 71, с. 258).

Более того, нельзя принять, что конкретное, как имеющее характеристику субстанции, включая особые свойства и движения, и форма, как имеющая природу соединения, составляют значение слов, поскольку все такие [категории], как субстанция и т. д., были уже прежде исключены как недействительные (*асаadbхава*). На это указывает [учитель, говоря]: «Поскольку... субстанция и т. д.» и т. д.

Поскольку мы уже ранее отвергли реальность денотации [слов] «субстанция» и т. д., а также «соединение», нельзя утверждать, что они являются действительным значением слов. || 881 ||

Таким образом, учитель, показав полную невозможность конвенции по отношению к индивидуалии, чтобы объяснить также невозможность конвенции по отношению к трем остальным [элементам, приведенным в шлоке 870], — роду и т. д., [т. е. к универсалии, к связи с универсалией и к носителю универсалии], — говорит: «А поскольку универсалия и отношение...» и т. д.

[к 2., 3. и 4.] А поскольку универсалия и отношение (*самбандха*) были [также] ранее тщательно [рассмотрены и] отвергнуты, значит, и следующие троякие «значения слова» невозможны. || 882 ||

«Следующие», то есть после обсуждения индивидуалии, род, связь с ним и носитель рода. Из-за несуществования рода и связи с ним невозможен также и сам его носитель.

Ибо также его носитель, или его местоположение, имеет природу индивидуалии, поскольку обладает свойством быть созданным чем-то¹. Здесь видимая ошибка наличия [десигната только] в части [объема] данного

¹ То, что создано, не может существовать долго. Поэтому оно может быть только индивидуальным.

[термина] (*накиабхавин*), [т. е. только в уже появившихся индивидуалиях], хотя, [согласно дефиниции, универсалия] должна быть универсальным понятием. Таков же смысл [шлоки].

«Род является значением слов» — говорит Катьяна. «Субстанция [является значением слов]...» — говорит Вьяди. «Оба...» — говорит Панини¹. Но данные [утверждения] теми [приведенными выше аргументами] были уже отвергнуты: род — из-за отсутствия связи (*йога*) [с чем-либо], субстанция — потому что имеет природу индивидуалии; так что здесь тоже проступают ошибки сторонников того утверждения. || 881–882 ||

Подводя итоги, [учитель] говорит: «Здесь... индивидуалия, форма...» и т. д.

[Г-283] [к 6., 7. и 8.] Здесь неверно, когда некоторые говорят, что предметом слова является индивидуалия (*вьякти*), форма (*акрити*) или универсалия (*джати*), поскольку все они бесформенны (*нирупа*). || 883 ||

«Здесь» означает «поэтому». «Бесформенность» (*нирупата*) — это состояние отсутствия собственной природы (*нихсвабхавата*), [т. е. самостоятельного существования]. || 883 ||

[к 5.] А форма познания, [т. е. идея], находится [только] в познании и не следует ни за вещью, ни за другим, [предыдущим], познанием; поэтому она не достигает желаемой цели [познания]; следовательно, она не обозначается реальным образом. || 884 ||

<...>

¹ Это имена трех крупнейших ученых школы грамматистов (*вьякарана*).

ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНИЗМА

ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА

Сутра, приводящая к постижению категорий реальности

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Трактат Умасвати «Таттвартха-адхигама-сутра» (далее ТС), написанный на санскрите, вероятно, в I–III вв., считается наиболее авторитетным систематическим изложением джайнского мировоззрения. Желая подчеркнуть значимость ТС, современные последователи джайнизма титулуют ее «джайнская библия». В джайнской традиции текст ТС комментировался и цитировался чаще других. Известны две комментаторские традиции ТС: шветамбарская, базирующаяся на тексте «Бхашья», который приписывается самому Умасвати, и дигамбарская, опирающаяся на «Сарвартха-сиддхи» Пуджяпады (IV в.?).

В джайнской литературе есть две версии биографии Умасвати, одна из них принадлежит дигамбарам, другая — шветамбарам.

Дигамбарская традиция именует автора ТС Умасвами и считает его учеником знаменитого Кундакунды. Согласно этой традиции, Умасвами жил в 135–219 гг. Он ушел в монахи в девятнадцатилетнем возрасте, после двадцати пяти лет подвижничества стал главой (*ачарья*) общины аскетов и оставался им до самой смерти.

Писатели школы шветамбаров располагают более подробными данными о жизни Умасвати, поскольку опираются на информацию, содержащуюся в колофоне «Бхашьи». Там говорится, что Свати, отец Умасвати, принадлежал к брахманскому роду Каубхишана. Мать, Ума, происходила из рода Ватса. Имя автора ТС,

таким образом, представляет собой комбинацию имен его родителей. Родился Умасвати в городе Ньягродхика в I в. н. э.

Первым перевел ТС индолог Г. Якоби (на немецкий язык)¹, снабдив перевод комментарием, базирующимся главным образом на «Бхашье». Якоби перевел шветамбарскую версию ТС, дигамбарская же редакция текста, с английским переводом Дж. Джайни, появилась в печати только в 1920 г.² Работа Джайни написана с традиционных позиций, и в основу комментария положена работа Пуджъяпады «Сарвартха-сиддхи». В 1960 г. был опубликован еще один перевод дигамбарской версии ТС, который выполнил С. А. Джайн³. ТС дважды переводилась на японский язык. Нижеследующий перевод выполнен по критическому тексту, выпущенному Х. Кападиа⁴.

Текст ТС разделяется на десять глав (*адхья*) неравного объема, и поэтому иногда ТС называют «Даша-адхья» — «Десятиглавник». Содержание текста, на первый взгляд, весьма разнородно: здесь и изложение теории познания, и представления о космосе, и этнографические материалы о народах Индии, и перечисление моральных норм джайнизма, и представления о структуре вещества и пространства. Однако замысел автора и построение текста становятся ясны уже из первых сутр.

Текст начинается с формулы джайнского «символа веры»:

1. *Путь к освобождению — праведные воззрение, познание, поведение.*

Это кредо джайнизма, не подлежащее обсуждению. Вторая сутра определяет первую из перечисленных «трех драгоценностей» (*ратнатрая*) джайнизма — «праведное воззрение».

¹ Umāsvāti's Tattvārthādhigama sūtra. Eine Jaina-Dogmatik / Übersetzt und erläutert von Hermann Jacobi // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 60. Leipzig, 1906.

² Umāsvāmi's Tattvārthādhigama sūtra / Ed. & tr. by J. Jaini. Arrah: Central Jaina Publishing House, 1920.

³ Umāsvāmi. Tattvārthādhigama sūtra / Tr. by S. A. Jain. Vira Sasana Sangha, 1960.

⁴ Umāsvāti. Tattvārthādhigama sūtra. (A Treatise on the Fundamental Principles of Jainism). By His Holiness Śrī Umāsvāti Vāchaka, together with His connective verses commented upon by Śrī Devaguptasūri & Śrī Siddhasenagani and His own gloss elucidated by Śrī Siddhasenagani / Ed. by H. R. Kapadia, Parts 1, 2, published by J. R. Javery. Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakodhar Fund, 1926, 1930.

2. Праведное воззрение — вера в категории реальности.

«Бхашья» поясняет, что категории (*маттва*) и объекты реальности (*артха*) суть одно и то же. Объектом веры, таким образом, является истинное видение объектов реальности как категорий, что и называется «праведным воззрением», то есть воззрением «правильного ведения».

3. Оно (праведное воззрение. — А. Т.) врожденно или постигается.

То есть праведное воззрение может наличествовать изначально или к нему можно прийти определенным путем. Таким образом, «Таттвартха-адхигама-сутра» — это «Сутра, приводящая к постижению категорий реальности».

Перевод дополнен моим комментарием, оформленным в виде отдельного текста. Цель комментария — разъяснение тех терминов сутры, которые могут быть не поняты в переводе. В комментарий включены переводы соответствующих отрывков из пояснительных текстов, а именно: из «Бхашьи» (сокр. Б.), «Сарвартха-сиддхи» Пуджяпады (С.), «Таттвартха-дипики» (или «Таттвартха-тики») Сиддхасены Гани¹ (Д.) и «Таттвартхараджа-варгтики» (ТРВ) Бхатты Акаланки.

Эту работу мне хотелось бы посвятить светлой памяти Татьяны Евгеньевны Катениной, которая, не жалея своего времени, помогала мне разбирать хитросплетения джайнских комментариев. Без ее помощи этот перевод вряд ли был бы завершен.

Глава I. [Введение. Теория познания]

1. Путь к освобождению — праведные воззрение, познание, поведение.

2. Праведное воззрение — вера в категории реальности (*маттвартха*).

¹ Время создания этого комментария относят к VII–VIII вв. Он представляет собой монументальное сочинение, насчитывающее 18 282 шлоки и объясняющее не только каждое слово сутр, но и «Бхашью», что представляет особую ценность, так как краткость «Бхашьи» иногда успешно конкурирует с лаконичностью сутр.

3. Оно врожденно или постигается (*адхигама*).
4. Категории — *джива, аджива, асрава, бандха, самвара, нирдджара, мокша*.
5. Их аспекты — имя, форма, субстанция и состояние.
6. Постижение — через средства познания и отношения;
7. [а также через] определение, [исследование] принадлежности, возникновения, области существования, продолжительности [существования], видов [объекта познания];
8. а также через [исследование следующих характеристик]: существование, число, место, распространенность, время существования, время несуществования, величина.
9. Познание [подразделяется на] чувственно-логическое, авторитарное, ясновидческое, телепатическое, абсолютное.
10. Это средства познания.
11. Первые два — опосредованные.
12. Остальные — непосредственные.
13. Синонимы чувственно-логического познания: воспоминание, восприятие, размышление, дедукция.
14. Оно [обуславливается] сигналами (*нимитта*) органов чувств и «не-органов» чувств [в такой последовательности]:
15. выделение объекта в поле восприятия, формирование познавательной установки, распознавание образа, уточнение и удержание.
16. [Эти четыре стадии могут относиться ко] многим или к одному, к разнообразным или одинаковым, быстрым или медленным, наблюдаемым полностью или частично, незнакомым или знакомым, длящимся или моментальным
17. объектам.

18. «Неопределенное выделение» объекта в поле восприятия (*вьянджана*)

19. не [имеет места в случае восприятия] глазом или умом.

20. Чувственно-логическое [познание] предшествует авторитарному, [которое] двояко: многообразное и двенадцатиобразное.

21. Ясновидение двояко:

22. врожденно у существ ада (*нарака*) и у божеств,

23. у остальных [же может возникнуть] по названным причинам [и имеет] шесть разновидностей.

24. Телепатия [бывает] прямая и полная.

25. Различие между ними — в ясности и устойчивости.

26. Ясновидение и телепатия различаются точностью, дальностью, субъектом и объектом.

27. Чувственно-логическое и авторитарное [познание] относятся ко всем субстанциям, но не во всех проявлениях;

28. ясновидческое — [к проявлениям, обладающим] цветом-формой;

29. телепатическое — к бесконечно малой их части;

30. абсолютное [познание] — ко всем проявлениям всех субстанций.

31. Одновременно [может] быть от одного до четырех видов познания.

32. Чувственно-логическое, авторитарное и ясновидческое [бывают] ошибочны

33. из-за неразличения существующего и несуществующего и из-за произвольности извращенного понимания.

34. Отношения — *найгама, санграха, вьявахара, риджусутра, шабда*.

35. *Найгама* делится на две части, *шабда* — на три.

Глава II. [Природа дживы]

1. Собственная сущность дживы — состояния *аупашмика*, *кшаика*, их смешение, а также состояния *аудаика* и *паринамика*.

2. Они делятся соответственно на 2, 9, 18, 21 и 3 вида.

3. Праведность и [праведное] поведение — виды *аупашмики*;

4. познание, воззрение, даяние, получение, наслаждение, блаженство, рвение, [а также праведность и поведение — виды *кшаики*];

5. познание, непознание, воззрение, даяние и прочие качества (*лабдхи*), имеющие 4, 3, 3, 5 подвигов соответственно, а также праведность, поведение и несовершенный самоконтроль [— виды смешения *кшаики* и *аупашмики*];

6. удел, омрачения, пол, искаженное воззрение, непознание, неконтролируемость, отсутствие успеха, аура, имеющие 4, 4, 3, 1, 1, 1, 1, 6 [под]видов соответственно, — [виды *аудаики*];

7. одушевленность, удачливость, неудачливость и подобные [свойства — виды *паринамики*].

8. Субъективирующее отражение (*упайога*) — определяющий признак [дживы].

9. Оно имеет два вида, разделенных [соответственно] на 8 и на 4 подвида.

10. [Дживы бывают] сансарные и освободившиеся,

11. с разумом и без разума,

12. передвигающиеся и неподвижные.

13. Неподвижные [имеют тело из] земли, воды, дерева.

14. Передвигающиеся [имеют тело из] огня, воздуха; [это также] те, кто имеет два и более органов чувств.

15. [Всего есть] пять органов чувств,

16. [каждый из них имеет] два аспекта:

17. в физическом [аспекте] орган чувств — [это] воспринимающее и вспомогательное [устройства];

18. в психическом [аспекте] орган чувств — [это] специфическая восприимчивость и субъективирующее отражение.

19. Субъективирующее отражение — тактильного и прочих [видов чувствительности, т. е.]

20. тактильного, вкусового, обонятельного, зрительного, слухового.

21. Объекты соответствующих [органов чувств] — осязаемое, вкус, запах, цвет и форма, а также звук.

22. Авторитарное познание не [обусловлено] органами чувств.

23. [Дживы с телами] до «изменчивого» включительно имеют один [орган чувств].

24. Каждое [из таких существ, как] черви, муравьи, пчелы, люди, и подобные [этим существам] имеют [соответственно] на один орган чувств больше, нежели предшествующее.

25. Обладающие разумом имеют способность суждения.

26. Во время трансмиграции [не прекращается] активность карм.

27. Атом движется по прямой,

28. дживы — прямо вверх.

29. [Но] сансарные дживы могут менять направление движения до четырех раз.

30. Беспрепятственное [движение] длится один момент (*самая*).

31. [В течение] одного или двух [моментов трансмигрирующий джива] не присоединяет [кармического] вещества.

32. [Существуют следующие виды] рождения: «синтезирующее», из утробы, «эмергентное» (*упапата*).

33. Живое, холодное, накрытое, противоположное им и смешение каждого со своей противоположностью [представляют собой девять] мест рождения [джив].

34. Из утробы рождаются в хорионе (*джараюджа*), в яйце или голыми.

35. «Эмержентно» рождаются боги и жители адов.

36. Остальные [существа] — «синтезирующим» способом.

37. [Существуют следующие] тела: пищевое, изменчивое, выделяемое, огненное и кармическое.

38. Каждое последующее тоньше предыдущего.

39. Из первых трех тел каждое последующее обладает бесчисленно большим количеством единиц пространства (*прадеша*), нежели предшествующее.

40. [А из двух] последних — бесконечно большим.

41. [Огненное и кармическое тела] и не имеют преград при движении,

42. и извечно связаны друг с другом

43. у всех сансарных [джив].

44. Вместе с этими [телами] у одного [дживы] не может быть более четырех [тел] одновременно.

45. Последнее (т. е. кармическое тело. — *А. Т.*) не наслаждается.

46. Первое (т. е. пищевое тело. — *А. Т.*) рождается из утробы или синтезируется.

47. Изменчивое рождается «эмержентно»,

48. а также в результате использования [сил] *лабдхи*.

49. «Выделяемое» [тело] — благое, чистое, неуязвимое. Им владеет лишь знающий 14 пурв.

50. Жители адов и существа, [возникающие] «синтезирующим» образом, бесполо.

51. Но боги не [бесполо].

52. Продолжительность жизни «эмержентных» существ, воплотившихся в последний раз, высших людей и долгожителей не может быть сокращена.

Глава III. [География расселения джив]

1. Ратнапрабха, Шаркарапрабха, Валукапрабха, Панкапрабха, Дхумапрабха, Тамахпрабха, Махатамахпрабха — вот семь [нижних] земель, покоящихся на воде, воздухе и пространстве, одна под другой, [причем чем] ниже земля, тем она крупнее.

2. Там ады.

3. [Чем ниже ад], тем ужаснее аура, природа (*паринама*), тело, ощущения и внешность живущих там.

4. Жители адов подвергают друг друга мукам.

5. А вплоть до четвертой земли их мучают еще и злые асуры.

6. Существа пребывают в этих землях не более 1, 3, 7, 10, 17, 22 и 33 *сагаропам* соответственно.

7. Названия благих материков и океанов — Джамбудвипа, Лавана и прочие.

8. И материки и океаны имеют форму концентрических колец, причем ширина каждого из последующих [колец] вдвое больше ширины предшествующего.

9. В середине [мира] находится круглый материк Джамбудвипа, в центре которого, словно пуп, возвышается гора Меру. Его диаметр 100 тысяч йоджан.

10. Местности [Джамбудвипы] — Бхарата, Хаймавата, Хари, Видеха, Рамьяка, Хайраньявата, Айравата.

11. Они разделены простирающимися с запада на восток горными хребтами Химават, Махахимават, Нишадха, Нила, Рукми, Шикхарин.

12. В Дхатакикханде вдвое [больше гор и местностей],

13. как и в [ближайшей] половине Пушкары.

14. До гор Манушоттара, [разделяющих Пушкару пополам], обитают люди:

15. арьи и млеччхи.

16. Местности Бхарата, Айравата и Видеха, за исключением [провинций] Дэвакуру и Уттаракуру, являются «районами труда» (*карма-бхуми*).

17. Наибольший срок жизни людей — до трех пайюпам, а наименьший — доля мухурты.

18. Так же и у животных.

Глава IV. [Расселение джив в космосе: боги]

1. Четыре племени богов — «во-дворцах-живущие» (*бхаванавасины*), «блуждающие» (*вьянтара*), «боги светил» (*джьотишка*), «небесные» (*вайманика*).

2. Аура третьего [племени] — желтого цвета.

3. [Племена], живущие в кальпе, [делятся] на 10, 8, 5 и 12 родов соответственно.

4. [В каждом роду есть] *индра*, *саманика*, *траястримша*, *паришадья*, *атмаракаша*, *локапала*, *айика*, *пракирнака*, *абхийогья*, *килбишика*.

5. У «блуждающих богов» и «богов светил» отсутствуют *траястримша* и *локапала*.

6. В двух первых [племенах] — по два индры,

7. а аура вплоть до желтой.

8. До Айшаны соитие телесно.

9. Остальные [божества], на каждых двух последующих [небесах], соединяются, соответственно, касанием, смотрением, слушанием, думанием.

10. Высшие [божества] не совокупляются.

11. «Во-дворцах-живущие» [имеют следующие роды]: Асура-кумара, Нага-кумара, Видьют-кумара, Супарна-кумара, Агни-кумара, Вата-кумара, Удадхи-кумара, Двипа-кумара, Дик-кумара.

12. «Блуждающие» [имеют следующие роды]: Киннара, Кимпуруша, Махорага, Гандхарва, Якша, Ракшаса, Бхута и Пишача.

13. Светила [имеют следующие роды]: солнца (Сурья), луны (Чандрама), планеты (Граха), созвездия (Накшатра), звезды (Пракирна-тарака).

14. Они регулярно вращаются вокруг горы Меру, огибая ее справа, в мире людей.

15. Благодаря этому — разделение времени.

16. Вне [мира людей они] неподвижны.

17. «Небесные» боги

18. живут в кальпе и вне кальпы,

19. одни над другими:

20. на [небесах] Саудхарма, Айшана, Санаткумара, Махендра, Брахмалока, Лантака, Махашукра, Сахасрара, Аната, Праната, Арана, Ачьюта, на девяти [небесах] Гравея, а также [на пяти небесах Ануттара]: Виджая, Виджаянта, Джаянта, Апараджита и Сарвартхасиддха.

21. Чем выше [небо, тем больше] возрастают долголетие, величие, счастье, свет, чистота ауры, восприимчивость органами чувств и ясновидением

22. и ослабевают движение, тело, привязанность к вещам, гордыня.

23. Аура желта на двух первых [небесах], розова на трех следующих и бела на остальных.

24. [Небеса] вплоть до Гравеи [именуются] Кальпа.

25. В Брахмалоке живут локантики,

26. [имеющие роды]: Сарасвата, Адитья, Вахни, Аруна, Гардатоя, Тушита, Авьябадха, Аришта.

27. На Виджае и других [небесах Ануттара] живут те, кому предстоит воплотиться два раза.

28. «Эмергентные» отличны от людей и животных.

29. Продолжительность жизни [не превышает]

30. во дворцах южной половины полторы пайлопамы.

31. У остальных на четверть [пайлопамы больше].

32. [Но] для обоих индр Асуров — более сагаропамы.

33. [У жителей] Саудхармы и последующих [небес] соответственно:

34. две сагаропамы [в Саудхарме],
35. еще больше [в Айшане],
36. в Санаткумаре 7,
37. а далее больше на 3, 7, 10, 11, 13, 15 [сагаропам].
38. На одну [сагаропаму] больше в Аране и Ачьюте, в каждом из девяти Гравеяка, в Виджае и других, а также в Сарвартхасиддхе.
39. Наименьшая [продолжительность жизни] — одна палйопама [в Саудхарме] и более [в Айшане],
40. две сагаропамы [в Санаткумаре]
41. и более [в Махендре].
42. На каждом из последующих [небес] наименьшая продолжительность жизни равна наибольшей предыдущего [неба].
43. Так же и у жителей второго и последующих адов.
44. А в первом [аду] — 10 тысяч лет.
45. Во дворцах тоже.
46. И у «блуждающих».
47. [Зато] максимальная [продолжительность жизни у «блуждающих»] — до палйопамы.
48. У светил [в среднем она] больше:
49. у планет — одна [палйопама],
50. у созвездий — половина,
51. у звезд — четверть.
52. Однако наименьшая [продолжительность жизни звезд] — одна восьмая,
53. а у остальных светил — четверть [палйопамы].

Глава V. [Аджива]

1. Неживые объекты (*адживака*) — дхарма, адхарма, пространство, вещество (*пудгала*).
2. Джива — тоже субстанция (*дравья*).
3. [Субстанции] вечны, неизменны, бесформенны.

4. [Лишь разновидности] вещества имеют форму.
5. До пространства включительно субстанции неделимы
6. и неактивны.
7. Дхарма и адхарма [заполняют] бесчисленно много прадеш.
8. Дживы тоже.
9. Пространство — бесконечно много.
10. [Разновидности] вещества — много или бесчисленно много.
11. [Но] не атом.
12. Вмещение [всего существующего] — в пространстве мира.
13. Дхарма и адхарма — во всем [пространстве мира].
14. [Разновидности] вещества подразделяются на занимающие одну прадешу или более.
15. Дживы [заполняют] бесчисленно много и более частей (*бхага*),
16. ибо они сокращают и расширяют [область заполненных ими] прадеш подобно [свету] лампы.
17. Назначение дхармы и адхармы — обуславливание движения и пребывания;
18. [назначение] пространства — вмещать;
19. [назначение] вещества — обуславливать тело, речь, ум, вдох, выдох,
20. а также приятное, неприятное, жизнь, смерть;
21. [назначение] джив — обуславливать друг друга,
22. времени — быть причиной становления, развития, последования и предшествования.
23. [Разновидности] вещества обладают осязаемостью, вкусом, запахом, цветом,
24. а также звучанием, связью, тонкостью, грубостью, «фигурой», делимостью, темнотой, тенью, излучением тепла, светимостью.
25. Атомы и «молекулы»

26. возникают через соединение, разделение, рекомбинацию.

27. Атомы — через разделение.

28. Наблюдаемые [виды вещества] — через рекомбинацию.

29. [Все] существующее возникает, разрушается и пребывает.

30. То, сущность (*бхава*) чего не разрушается, — вечно.

31. Известное постигает неизвестное.

32. Соединение [осуществляется] благодаря «вязкости» и «сухости» [компонентов],

33. [но] не осуществляется, если эти качества слабо выражены

34. [или] если [оба компонента] имеют одно и то же качество, выраженное в равной степени.

35. Но [компоненты однородного качества] соединяются, если качество одного [из них] вдвое сильнее качества другого.

36. В соединение [вступают] либо равные [по силе] противоположные качества, либо высокие [и низкие однородные качества].

37. Субстанция [названа так потому], что имеет качество и проявления.

38. По мнению некоторых, к субстанциям [относится] и время.

39. Оно [соткано] из бесконечного [количества] моментов.

40. Качества бескачественны, принадлежат лишь субстанциям.

41. Их сущность [именуется] *паринама*.

42. [Паринама] либо имеет начало, либо не имеет его;

43. имеет у обладающих формой.

44. У джив [паринама состоит] в субъективирующем отражении и активности.

Глава VI. [Асрава]

1. Активность (*йога*) — деятельность тела, речи и ума.
2. Это асрава.
3. Благая [активность — причина] благоприятной [асравы],
4. неблагая — греховной.
5. [Активность] с омрачениями и без омрачений [дает соответственно] асраву длящихся и преходящих [карм].
6. Причинами первой являются аморальность, омраченность, чувственность и деяния, имеющие 5, 4, 5 и 25 видов соответственно.
7. Различия их [действий] [определяются] различиями деяния (*адхикарана*), рвения, намеренности, ненамеренности, слабости, силы.
8. Деяние [связано] с дживой и адживой.
9. Первое подразделяют на: 1) помысел, приготовление, совершение; 2) виды активности; 3) то, сам ли делает, заставляет ли другого или делает вместе с другим; 4) «омрачения». [Таким образом, оно делится] на 3, 3, 3 и 4 вида соответственно.
10. Виды другого [деяния] — произведение, опускание, соединение и изливание, имеющие [соответственно] 2, 4, 2 и 3 разновидности.
11. [Асрава кармы] препятствия познанию и воззрению (*джняна-даршана-аварана*) [возникает] из-за искажения, сокрытия, ревности, прерывания, отсидживания и зловерности.
12. [Асрава кармы] чувства неудовольствия (*асадведья*) — из-за страдания, горя, боли, рыданий, убиения, жалоб [по отношению к] себе, другому или обоим.
13. [Асрава кармы] чувства удовольствия (*садведья*) — из-за сострадания ко всем существам, к блюдущим обеты, [а также] из-за щедрости (*дана*), частичного

самоконтроля (*сарага-санъяма*) и подобного, йоги, негневливости (*кшанти*), нежадности (*шауча*).

14. [Асрава кармы] искажения воззрения (*даршана-моха*) — из-за злословия [в адрес] святых, писаний, общины, учения (*дхарма*) и божеств.

15. [Асрава кармы] искажения поведения (*чаритра-моха*) — из-за чрезмерной силы душевного состояния, обусловленного подъемом страстей.

16. [Асрава кармы] продолжительности жизни в аду (*нарака-аюх*) — из-за излишней предприимчивости и стяжательства.

17. [Асрава кармы] [продолжительности жизни] в виде животного или растения (*тайрьяг-йонасья*) — из-за хитрости.

18. [Асрава кармы] [продолжительности жизни] в обличье человека (*манушасья*) — из-за слабой предприимчивости и стяжательства, а также из-за естественности, смирения и прямоты.

19. Небрежение моралью (*шила*) и обетами [дает асраву] всех [трех карм продолжительности жизни].

20. [Асрава карм] [продолжительности жизни] в обличье бога (*дайвасья*) — из-за самоконтроля с эмоциями, частичного самоконтроля, непроизвольной нирджа-ры, незрелого подвижничества.

21. [Асрава карм] неблагой внешности (*ашубхана-ма*) — из-за лицемерной активности и препирательств.

22. [Асрава карм] благой внешности (*шубханама*) — из-за противоположного.

23. [Асрава кармы] тиртханкара (*тиртханкара-нама*) — из-за проясненности воззрения, полного соблюдения предписаний, неотклонения от добродетели и соблюдения обетов, непрестанного внимания к познанию, непрестанного трепета [перед страданиями сансары], усиленной практики преодоления телесного (*тьяга*) и по-

движничества (*тапас*), заботы об общине и странниках (*садху*), служении добродетельным, преданности (*бхакти*) святым (*архат*), руководителям общин (*ачарья*), проповедникам (*бахушрута*) и писаниям, выполнения ритуалов *авашьяка*, освещения пути [для других], любви к братьям по вере, живущим согласно писаниям.

24. [Асрава кармы] низкого рождения (*ничаготра*) — из-за злословия, похвальбы, принижения чужих достоинств, притязаний на обладание несуществующими достоинствами.

25. [Асрава кармы] высшего рождения (*уттараготра*) — из-за противоположного этому, из-за смирения, скромности.

26. [Асрава кармы] помех (*антарая*) — из-за устраивания помех другим.

Глава VII. [Асрава. Продолжение]

1. Обеты: прекращение злодеяния, лжи, воровства, нецеломудрия, стяжательства.

2. Частичные обеты [называют] малыми, полные — великими.

3. Для утверждения в них — пятью пять правил (*бхавана*).

4. [Кроме того, следует] созерцать разрушительность и позорность злодеяния и других [проступков] в этой и следующей жизни

5. или тождественность их страданию

6. [и культивировать] дружелюбие ко всем живым существам, радость по отношению к [духовно] высшим, сострадание к несчастным и ровное отношение к неправедным.

7. А для трепета (*санвега*) и бесстрастия [следует созерцать] сущность мира и сущность тела [соответственно].

8. Злодеяние — повреждение живого активностью, связанной с омрачениями.

9. Ложь — высказывание неистинного.

10. Воровство — взятие неданного.

11. Нецеломудрие — соитие.

12. Стяжательство — одержимость.

13. Принимающий обеты [должен быть] без «шипов».

14. [Он может быть] домохозяином или бездомным.

15. Домохозяин принимает малые обеты,

16. а также дополнительные обеты относительно передвижения, места, недостойного поведения, медитации, постов, средств к существованию, подаяния

17. и обет добровольно умереть (*саллекхана*).

18. Проступки имеющих праведное воззрение: сомнения, желания, любопытство, признание и восхваление инакомыслящих.

19. Бывает по пять [проступков] против обетов и «нравственности».

20. [Против незлодеяния]: связывание, избиение, мучение, непосильное нагружение, лишение еды и питья.

21. [Против нелживости]: проповедь ложных теорий, разглашение тайн, подделка, нечестное ведение дел, сообщение заповедной мантры негодному.

22. [Против неворовства]: совершение воровства, приятие ворованного, спекуляция и контрабанда, использование ложных мер и весов, фальшивые деньги.

23. [Против целомудрия]: сводничество, связь с замужними аморальными женщинами, связь с незамужними аморальными женщинами, извращения, похотливость.

24. [Против нестяжательства]: превышение меры [во владении] землей и зданиями, серебром и золотом, скотом и зерном, служанками и слугами, вещами.

25. [Проступки против обета передвижения: движение] выше, ниже, в сторону, превышение наибольшего [дозволенного] расстояния, забывание [пределов обета].

26. [Против обета места]: посылать [за дозволенный предел вещь], посылать гонца, окликать, давать знаки, швырять.

27. [Против обета вести себя достойно]: насмешки, розыгрыши, болтовня, излишнее трудолюбие, приверженность к удовольствиям.

28. [Против обета медитации]: неправильная направленность йоги, нерадивость, забывание правил.

29. [Против обета поста]: испражняться, поднимать и опускать [предметы], ложиться или садиться, не осмотрев и не очистив места, нерадивость, забывание правил.

30. [Против обета средств к существованию]: поесть живое, связанное с живым, смешанное с живым, возбуждающие напитки, плохо приготовленную пищу.

31. [Против обета подаяния]: класть еду на живое, покрывать живым, отказываться от обязанностей хозяина, проявлять неуважение, подавать в неурочное время.

32. [Против обета саллекханы]: жажда жизни, жажда смерти, привязанность к друзьям, воспоминания о минувшем счастье, сладострастие.

33. Даяние есть отдавание своего на благо [себе и другим].

34. [Результаты] этого различны из-за различий способа [даяния], предмета, дающего, берущего.

Глава VIII. [Бандха]

1. Причины бандхи: ложное воззрение, аморальность, беспечность, омраченность, активность.

2. Из-за омраченности джива присоединяет вещество соответствующих карм.

3. Это бандха.

4. Ее характеристики: природа, время действия, сила, локализованность.

5. Первое — препятствующее (*аварана*) познанию и воззрению, чувственное (*ведания*), искажающее (*мохания*), определяющее продолжительность жизни (*аюх*), свойства (*нама*), семью (*готра*), а также задерживающее (*антарая*).

6. Они делятся на 5, 9, 2, 28, 4, 42, 2 и 5 подвидов соответственно.

7. [Пять карм препятствия познанию] — чувственно-логическому и прочим.

8. [Девять карм препятствия воззрению — это препятствия воззрению] глазами, не-глазами, ясновидению, абсолютному, [а также кармы] чувственного, дремота (*прачала*), глубокий сон и сомнамбулизм.

9. [Две кармы чувств] — переживание приятного и неприятного.

10. [28 карм искажения разделены на] искажение воззрения, искажение поведения, чувственное с омрачениями и чувственное без омрачений, имеющие 3, 2, 16 и 9 видов соответственно. [А именно]: праведность, неправедность, их смешение; чувственное с омрачениями, чувственное без омрачений. [Чувственное с омрачениями] — бесконечно связывающие, препятствующие принятию частичных обетов, препятствующие принятию полных обетов, препятствующие совершенно праведному поведению [омрачения:] гнев, гордыня, хитрость, жадность. [Чувственное без омрачений] — веселость, страстность, скромность, унылость, отвращение, страх, мужская чувственность, женская чувственность, прочая чувственность.

11. [Четыре кармы продолжительности жизни]: жителей ада, животных и растений, людей и богов.

12. [42 кармы свойств]: удел, род, тело, члены, строение, связь, сопряженность, фигура, твердость скелета, [способности] осязания, ощущения вкуса, обоняния, вос-

приятия цвета, кармическая инерция, «ни грузность ни легкость», «самоубийственность», «смертельность», «теплота», светимость, дыхание, летучесть, [а также] «однместность тела», подвижность, симпатичность, сладкозвучный голос, благостный облик, тонкость, развитие, стабильность, привлекательность, известность, свойства, обратные последним, состояние тиртханкара.

13. [Две кармы семьи]: знатная и низкая.

14. [Пять карм помех — они задерживают] даяние и прочие [качества].

15. Наибольшая продолжительность действия трех первых и [всех] карм помех — 3×10^{15} сагаропам,

16. искажающих — 70,

17. [карм] свойств и семьи — 20,

18. [карм] продолжительности жизни — 33 сагаропамы.

19. Наименьшая длительность [карм] чувств — 12 мухурт,

20. свойств и семьи — восемь,

21. остальных — одна мухурта.

22. Реализация [плодов кармы] — по созревании.

23. Это [происходит] в соответствии с именами.

24. Тем самым [осуществляется] и нирджара.

25. Бесконечно-бесконечные прадеши [карм локализируются] во всех прадешах души и пребывают там в соответствии с именами. Различаясь [предшествовавшей] активностью, они тонки, погружены в одно [и то же] место [с прадешами души].

26. От добродетели (*пунья*) — удовольствие, праведность, веселость, страстность (*рати*), мужской пол, [большая] продолжительность жизни, благоприятные «свойства» и [хорошая] семья.

Глава IX. [Самвара и нирджара]

1. Самвара — остановка асравы.
2. Она [осуществляется посредством] «контроля», «попечения», дхармы, созерцания, победы над страданиями, [праведного] поведения.
3. А подвижничеством также [достигается] и нирджара.
4. «Контроль» — праведное ограничение активности.
5. «Попечение» — [при] хождении, речении, сборе подаяний, поднимании-опускании и испражнении.
6. Дхарма — высшая степень кротости, смирения, непреклонности, чистоты, правдивости, самоконтроля, подвижничества, преодоления телесного, отрешенности, целомудрия.
7. Созерцание состоит в узрении невечности, беззащитности, сансары, одиночества, отчужденности, загрязненности, асравы, самвары, нирджары, Вселенной, труднодостижимости пробуждения, блага от звучания дхармы.
8. Для [развития] нирджары и неотклонения с пути [следует] терпеливо переносить:
9. голод, жажду, холод, жару, оводов и москитов, наготу, уныние, [влечение к] женщине, скитания, сидение, лежание, брань, побои, прошение подаяния, неполучение подаяния, болезнь, колкость трав, грязь, уважение и неуважение, мудрость, познание, отсутствие [праведного] воззрения.
10. [Стоящий на ступени] «слабых омрачений», то есть на одиннадцатой и двенадцатой ступенях, [подвержен] четырнадцати [видам страдания];
11. джина — одиннадцати;
12. [тот], у кого сильные омрачения, — всем [видам страдания].

13. [Страдания, возникающие] от [недостатка] мудрости и познания, [обусловлены кармой] препятствия познанию (*джняна-аварана*).

14. Отсутствие [праведного] воззрения и неполучение подаяния [обусловлены кармаами] препятствия воззрению и помех.

15. Нагота, уныние, [влечение к] женщине, сидение, брань, прошение подаяния, уважение и неуважение обусловлены [кармой] искажения поведения.

16. Остальные — [кармаами] чувств удовольствия и неудовольствия.

17. Одновременно у одного [существа бывает] до девятнадцати [видов страдания].

18. [Пять видов праведного] действия [определяются наличием] успокоения, уравновешенности, чистоты, «почти-бесстрастности», безмятежности.

19. Внешний подвиг — это голодание, ограничение пищи, избирательное питание, отказ от вкусного, отшельничество и умерщвление плоти.

20. Другой (т. е. внутренний подвиг. — *А. Т.*) — это искупление, почитание, услужение, изучение, отречение, медитация.

21. [Разделы внутреннего подвига], до медитации включительно, имеют 9, 4, 10, 5 и 2 вида соответственно.

22. [Виды искупления]: исповедь, противодействие, их сочетание, отделение, отречение, подвиг, расстрижение, временное исключение, восстановление.

23. [Виды почитания: почитание] познания, воззрения, поведения, [а также] поклонение.

24. [Виды услужения]: главе общины, наставнику, аскетам, новичкам, больным, ордену, семье, общине, странникам и святым мирянам.

25. [Виды изучения]: слушание, исследование, созерцание, воспроизведение, проповедь дхармы.

26. [Виды отречения]: от внешних и от внутренних атрибутов.

27. Медитация (*дхьяна*): однонаправленность и уничтожение [отклонений] мысли [возможны только] при крепчайшем теле.

28. [Она может длиться] до одной мухурты.

29. [Четыре вида медитации]: болезненная, неправедная, праведная, чистая.

30. Два последних [вида] — причина освобождения.

31. Болезненная [медитация]: при соединении с нежелательным устремить сознание на отделение от него.

32. Так же [действовать и при] ощущении боли.

33. Обратное — [при отделении] от желаемого

34. и сладострастие.

35. Это [бывает у] не принявших обеты, у принявших частичные обеты, у «почти-бесстрастных».

36. Неправедная медитация [направлена на] злодеяние, ложь, воровство, накопительство [и бывает у] грубых людей, принявших частичные обеты, и у не принявших обеты.

37. Праведная [медитация направлена на] знание, устранение помех, созревание [карм, строение] мироздания.

38. [Она] бывает у тех, кто нейтрализовал, и [у тех, кто] уничтожил омрачения.

39. И у обоих — два первых вида чистой [медитации].

40. [И у] знающих пурвы.

41. Два последних — у кевалинов.

42. [Четыре вида чистой медитации]: несфокусированное рассуждение, сфокусированное рассуждение, тонкие колебания, прекращение всяких колебаний.

43. Они [бывают соответственно] у имеющих три, два [вида активности, только] телесную [активность или] никакой активности.

44. Два первых вида, включающих рассуждение, имеют один объект.

45. Второй из них — без колебаний.

46. Рассуждение [базируется на] знании текстов.

47. Колебания — перелет [мысли] от объекта [к объекту], от [одной] неопределенной активности [к другой].

48. Нирджара каждого последующего [из перечисленных] бесконечно сильнее: имеющий праведное воззрение, принявший частичные обеты (*шравака*), принявший полные обеты, подавляющий омрачения, уничтожающий искажение воззрения, подавивший его, полностью подавивший искажение воззрения и омрачения, уничтожающий искажение воззрения, уничтоживший его, джина.

49. Монахи (*ниргрантхи*) — это «пустой колос», «пестрый», «своенравный», «несвязанный», «очистившийся».

50. Их рассматривают в зависимости от [следующих] аспектов: самоконтроль, знание текстов, устойчивость, тиртха, положение, аура, возрождение.

Глава X. [Мокша]

1. Благодаря уничтожению [карм] искажения и препятствия воззрению и познанию, а также [карм] помех возникает абсолютное познание и воззрение.

2. Благодаря несуществованию причин бандхи и нирджаре

3. [достигается] уничтоженность всех карм — мокша,

4. [что происходит] также и благодаря несуществованию аупашамики и других «удачливых» состояний, за исключением абсолютных праведности, познания, воззрения и состояния сиддхи.

5. После этого [сиддха] поднимается до верхнего предела Вселенной.

6. Так движется он благодаря предшествовавшей активности, неотягощенности, развязанности, присущности такого движения.

7. [Сиддхи] различаются по месту, времени, уделу, полу, тиртхе, действию, [качеству] *пратьекабуддха-бодхите*, познанию, «фигуре», интервалу, количеству.

Так заканчивается «Шри Таттвартха-адхигама-сутра».

КОММЕНТАРИЙ ПЕРЕВОДЧИКА

Глава I. (Введение. Теория познания)

1. Б.: «Здесь слово „праведный“ (*самьяк*) употребляется в смысле „похвальный“ или „достойный уважения“. Воззрение [есть видение]. Неотклоняющееся видение, постижение всех объектов органами чувств и „не-органами“ чувств — это праведное воззрение. [Или] праведное воззрение — похвальное воззрение. Или праведное воззрение — пригодное воззрение. То же [самое относится к] познанию и поведению». Слово «пригодный» означает «пригодный для достижения освобождения». «Не-орган чувств» — разум (*манас*) и инстинктивное начало.

2. Б.: «Это „праведное воззрение“ — вера (*шраддха*) в категории (*таттва*) реальности (*артха*), то есть вера в категории и реалии, или вера в реалии как таковые. „Как таковые“ значит „в соответствии с природой“, „истинно“. Категории — [это] джива и остальные, о чем говорится ниже. Именно они и есть реалии. Речь идет о вере именно в них. Вера в категории реальности, [или] праведное воззрение, есть именно то, что, существуя, проявляет такие признаки, как спокойствие, понимание, бесстрашие, сострадание».

3. Б.: «Слово „врожденно“ имеет синонимы: „естественно“, „из внутренней природы“, „без чужих наставлений“. <...> „Постижение“ означает изучение, священные книги, знаки, слушание, ученичество, наставление».

4. Две первые категории имеют чисто онтологическое, вещное содержание: они делят все существующее на живое, духовное (*джива*) и неживое (*аджива*). Остальные категории связаны с фиксацией различных стадий взаимоотношения дживы и адживы, вплоть до обретения первым полной независимости от последнего.

5. Любой объект может рассматриваться в этих четырех аспектах. Термин «субстанция» рассматривается далее (ТС V. 2). Под состоянием (*бхава*) подразумевается всякое конкретное проявление (*парьяя*) субстанций.

7. Б.: «А также посредством „определения“ и остальных [операций] осуществляется постижение. Каким же образом? [Рассмотрим, например,] „определение“. Что [это означало бы при определении] дживы? — *Аупаши-мика* и остальные состояния [составляют], как сказано (см. ТС II. 1.), субстанцию „джива“».

8. Предлагаемый здесь методологический принцип, как заметил Т. Томас¹, напоминает старинную схоластическую доктрину, где требуется исследовать, *что* представляет собой предмет исследования, *кому* или *какому* классу объектов он принадлежит, *как* он возникает, *где* находится, *как* долго существует, *какие разновидности* имеет.

11. Б.: «Чувственно-логическое познание и авторитарное познание являются опосредованными (*парокша*). Почему? Чувственно-логическое познание [осуществляется] <...> благодаря рассмотрению через знаки (*нимитта*). Речь здесь идет о знаках, [или сигналах, идущих] от органов чувств и „не-органов“ чувств. Авторитарное

¹ *Mallīṣeṇa. Syādvāda māñjarī. The Flower-Spray of the Quaddamodo Doctrine / Tr. by F. T. Thomas. Berlin: Akademie Verlag, 1960. P. 18.*

познание [осуществляется] как от первого вида (т. е. чувственно-логического познания. — *А. Т.*), так и от познания чужих наставлений».

12. *Б.*: «Некоторые полагают, однако, что средства познания — это логический вывод, сравнение, священный текст, аналогия, основание [умозаключения], отрицание и прочее. Как же так? Здесь говорится: все это включается в чувственно-логическое и в авторитарное познание, ибо знаковость связана с органами чувств».

14. *Б.*: «Таким образом, чувственно-логическое познание двояко: через сигналы (*нимитта*) от органов чувств и через сигналы „не-органов“ чувств. Здесь „сигналы органов чувств“ — осязание и четыре остальных [знаковых процесса, возникающих] только при [воздействии] пяти соответствующих специфических раздражителей. А сигналы „не-органов“ чувств — [это] деятельность ума и инстинктивное (*огха*) познание».

Д.: «„Инстинктивное“ — нерасчлененная форма [познания], которая не опирается ни на сигналы осязания и прочих органов чувств, ни на сигналы ума. Единственный признак появления этого познания — устранение-нейтрализация препятствия (*аварана*) чувственно-логическому [познанию]. Как познание валлатхами и прочими [животными] неслышного приближения нивры и подобных [хищников] не [обусловлено] знаками осязания или знаками ума, точно так же именно устранение-нейтрализация препятствия чувственно-логическому [познанию] создает сигналы инстинктивного познания».

19. *Аваграха*, или выделение объекта в поле восприятия, имеет место лишь при тактильном, слуховом, вкусовом и обонятельном восприятии. Глаз, самый совершенный из органов чувств, а также ум начинают сразу со второй стадии восприятия — формирование познавательной установки (*иха*).

20. Авторитарное познание — это познание священных текстов. В соответствии с традицией, они подразделяются на канонические — 12 *анг* (двенадцатиобразное познание) — и различные внеканонические тексты («многообразное» познание). Далее, авторитарное познание бывает понятийное, словесное (*акшара*, *шабдаджняна*) и несловесное, символическое (*анакшара*, *лингаджняна*).

23. «Названными причинами» являются устранения (*кшаика*) или нейтрализация (*упашмика*) кармического вещества, препятствующего ясновидению. О шести свойствах ясновидения см. Б. I. 23: 1) *ананугамика* — свойство ясновидения сохраняться при изменении местопребывания или даже при новой инкарнации дживы; 2) *анугамика* — свойство ясновидения не сохраняться при изменении местопребывания или инкарнации дживы; 3) *хияманака* — свойство уменьшаться; 4) *вардхаманака* — свойство возрастать; 5) *анавастанхита* — способность быть то сильнее, то слабее; 6) *авастхита* — свойство быть неизменным.

24. Полная (*випуламат*) телепатия — способность, которую нельзя утратить. Она обеспечивает более полное и глубокое познание, нежели прямая (*риджумат*) телепатия.

26. Телепатия точнее, чем ясновидение, и радиус действия ее не ограничен. Ясновидением могут обладать не только люди, но и животные, боги, жители ада, а телепатией — только люди.

27. Понятие субстанции подробно рассматривается в ТС V.

29. Б.: «Обладающий телепатией познает только бесконечно малую часть объектов ясновидения. Он знает большую часть проявлений оформленных субстанций (*gūradravayāni*), которые составляют содержание невидимого про-

цесса мышления (*manorahasya vicāragatāni*) и относятся к району, населенному людьми (*мануша-киштра*)».

31. При этом авторитарное познание присутствует лишь при наличии чувственно-логического. Пяти видов познания одновременно не может быть потому, что при наличии абсолютного познания (*кевала*) говорить об остальных становится бессмысленно.

32. В отличие от телепатии и абсолютного познания.

34–35. Данные сутры формулируют методологическую доктрину *найявада*. Перевод термина *ная* словом «отношения» позволяет понять, что, с точки зрения джайнских философов, рассудочное мышление способно познавать вещи не абсолютно, но лишь в отношениях. *Найгама* обычно объясняется как отношение цели, *санграха* — отношение принадлежности к классу, *вьявахара* — обыденно-практическое отношение, *риджусутра* — отношение выделения из класса и *шабда* — отношение языка¹.

35. Б.: «[Найгама] — двух видов: „схватывание особенного“ (*дешапарикшепин*) и „схватывание общего“ (*сарвапарикшепин*). Шабда — трех видов: собственно [шабда], *самабхи-рудха*, *эвамбхута*.

Найгама — частное [или] полное схватывание значения и понимание тех слов, которые обычно используются людьми.

Санграха — схватывание общего смысла в отдельных частях. Вьявахара — [схватывание] открытого, простого, мирского, практического смысла. Риджусутра — выделение признаков объектов, принадлежащих настоящему [моменту]. Шабда — выделение признаков, [относящихся лишь] к буквальному значению. Собственно [шабда] —

¹ Подробнее см.: Терентьев А. А. К вопросу об интерпретации религиозно-философских текстов джайнизма: «Найявада» // Тезисы конференции аспирантов и молодых сотрудников. История. Ч. 2. М., 1977. С. 125.

проявление в имени и т. д. известного первоначального значения термина. Самабхирудха — [выделение] смысла, образовавшегося независимо от существующих [значений того же термина]. Эвамбхута — [выделение] фигурального смысла».

Д.: «Частное схватывание — схватывание, способное касаться единичного: атомов и т. п., иными словами, схватывание особенного. Полное схватывание — это схватывание, способное [касаться] всеобщего, единого, постоянного, не состоящего из частей и других элементов, иными словами, схватывание общего».

Глава II. [Природа дживы]

1. Аупашмика — состояние, связанное с нейтрализацией действия карм, кшаика связана с их уничтожением, аудаика возникает в результате их влияния, а паринамика — естественное состояние дживы, независимое от карм.

3. Б.: «Праведность и [праведное] поведение являются двумя состояниями аупашмики». Праведность возникает при нейтрализации кармы препятствия воззрению и питающих ее четырех омрачений. Праведное поведение возникает при нейтрализации кармы искажения поведения.

4. Б.: «Познание, воззрение, даяние, получение, наслаждение, блаженство, рвение вместе с праведностью и [праведным] поведением являются девятью состояниями кшаики». «„Даяние“ определяется как отдавание своего» (ТС VII. 33). Однако С. определяет его как дарование бесстрашия. «Получение» С. интерпретирует как притекание материальных «питательных» частиц к телу *кевалина* (человека, достигшего освобождения), ибо кевалин, согласно воззрениям дигамбаров, не принимает пищи.

Д.: «[У того], кто достиг полного уничтожения кармы помехи, проявляется <...> процветание (*вибхути*). Все, что бы он ни пожелал, сразу и беспрепятственно им обретается. <...> „Наслаждение“ — удовольствие от потребления благих вещей. Так, пища, питье <...> и т. п., принимаемые однократно, — наслаждение. <...> Блаженство — потребление истинно ценных предметов, обладающих свойством многократного [использования]». «Рвением» именуют энергичность подвизающегося монаха.

5. Б.: «Познание, разделенное на четыре вида: чувственно-логическое, авторитарное, ясновидческое, телепатическое; „отсутствие познания“ (*аджняна*), разделенное на три вида: чувственно-логическое, авторитарное, ясновидческое; воззрение, разделенное на три вида: воззрение глазами, не-глазами, ясновидческое; *лабдхи*-качества пяти видов: даяние, получение, наслаждение, блаженство, рвение; праведность; [праведное] поведение; несовершенный самоконтроль (*санъяма*) — вот восемнадцать состояний смешения кшаики и аупашаики». Телепатия и абсолютное познание считаются безошибочными видами познания, поэтому видов «отсутствия познания» — всего три.

6. Б.: «Удел — четырех видов: ад, растительно-животный мир, мир людей, мир богов. Омрачения — четырех видов: гнев, гордыня, хитрость, жадность. Пол — трех видов: мужской, женский, средний. <...> Неудачливость имеет один вид. Это недостижение [цели] из-за активности [карм:] чувств, продолжительности жизни, свойств и семьи. Аура (*лешья*) шестивидна: черная, синяя, серо-сизая, оранжевая, розовая, белая. Таково двадцать одно состояние, относящееся к аудаике». Как уже было сказано, аудаика — результат действия карм. Родится джива на земле или в аду, будет красивым или уродливым — все эти и подобные состояния определяются аудаикой, то есть зависят от карм.

7. Свойство «удачливости» позволяет дживе успешно развиваться вплоть до достижения освобождения. Б.: «„Подобные“ — [это] существование, инаковость, деятельность, способность наслаждаться, качественность, „невоздеходность“ (*асарвагататва*), безначальная связанность в потоке карм, локализованность, бесформенность, вечность. Именно такие, а также подобные безначальные состояния дживы способствуют паринамике. <...> Эти пять состояний, разделенные на 53 вида, присущи категории „джива“». «Инаковость» здесь означает отличие дживы от адживы, то есть отличие души от тела, страстей и прочего; «невоздеходность» указывает на наличие областей космоса, непроницаемых для живых существ.

8. Б.: «Субъективирующее отражение (*упайога*) является признаком живого». В этой сутре дается определение отличия живого от неживого. Таким отличительным признаком названо «отражение», или способность субъективирующего реагирования.

9. Б.: «Это отражение двояко: определенное и неопределенное, [т. е.] отражение познания и отражение воззрения. Они, в свою очередь, разделены на 8 и на 4 подвида, согласно приведенному [в сутре] числу. Отражение познания таково: отражение познания чувственно-логического, авторитарного, телепатического, ясновидческого, абсолютного, отражение непознания чувственно-логического, авторитарного, ясновидческого. Отражение воззрения имеет 4 подвида: зрительное отражение воззрения, отражение воззрения не-глазами, ясновидческое отражение воззрения, абсолютное отражение». Таким образом, «отражение» — это еще не познание и даже не созерцание (*даршана*), рассматриваемое джайнами как причина возникновения познания. Отражение — первичная субъективация, превращающаяся на определенном этапе эволюции в созерцание и познание.

11. Разум (*манас*), орган оперирования содержанием сознания, помещается, согласно джайнским представлениям, в области сердца.

14. В *С.* дживы, имеющие тело из огня и воздуха, причисляются к неподвижным. Таким образом, согласно *С.*, неподвижные дживы имеют один орган чувств — осязание. У более развитых джив последовательно добавляется способность ощущения вкуса, запаха, затем зрение, слух и рассудок.

17. Если рассматривать в качестве примера глаз, то «воспринимающее» здесь — зрачок, а «вспомогательное» — веко, ресницы и т. п. Согласно *С.*, в обоих этих устройствах следует различать внутреннюю и внешнюю стороны. «Внутреннее» — это душа, коэкстенсивная с пространством данного органа. «Внешнее» — вещество органа.

19. *Д.*: «Субъективирующее отражение — функция реагирования на осязание, вкушение, обоняние, видение, слышание».

20. *Б.*: «[Органы] осязания, вкушения, обоняния, зрения, слуха — [вот] пять органов чувств».

22. Хотя и опосредовано ими, как указывает ТС I. 14.

23. В *Б.* приведена следующая последовательность состава «пищевых» тел: из земли, из воды, из растения, из огня, из воздуха.

24. Черви имеют осязание и вкус; у муравьев и подобных им существ добавляется обоняние; у пчел и подобных им — зрение; у людей и подобных им существ — слух.

26. Трансмиграцией (*виграха-гата*) именуется процесс движения дживы после смерти тела до воплощения в новом теле. Во время этого движения джива остается связан с кармическим телом и кармы не прекращают свою активность (*йога*), предопределяя обстоятельства нового воплощения.

28. Речь идет об освобожденных дживах, которым присуще стремление ввысь, реализующееся при отсутствии препятствий.

29. В случаях, когда атомы (например, кармического тела) тянут в одну сторону, а джива в другую, направление трансмиграции может меняться, но, как говорит сутра, не более трех раз.

30. Один момент определяется как время, за которое атом переходит из одной точки пространства (*прадеша*) в соседнюю. Беспрепятственное движение атома от одной границы Вселенной до противоположной ее границы также длится один момент.

32. «Синтезирующее» рождение происходит в результате объединения некоторого количества вещества в организованную структуру, что происходит одновременно с воплощением дживы в данной структуре — теле. Рождение «из утробы» типично для земных существ, а «эмергентное» — это мгновенное рождение из ничего «изменчивых» (*вайкрия*) тел богов и демонов.

33. Таким образом, рождение может произойти в девяти местах (*йони*): в живом, неживом, в симбиозе живого и неживого, в холодном, жарком, теплом, закрытом, открытом или полуоткрытом.

37. «Пищевое» (*аударика*) тело состоит из съеденной пищи. Такими телами обладают земные существа. «Изменчивым» (*вайкрия*) телом, которое может принимать любой вид, владеют жители адов и боги. «Выделяемое» (*ахарака*) тело может быть эманировано аскетом для посещения иных миров или для других надобностей. «Огненное» тело (*тайджаса*) является энергетическим резервуаром дживы; «кармическое» тело сложено из атомов кармического вещества.

38. То есть каждое предыдущее тело построено из более мелких частиц, обладающих более «тонкими» свой-

ствами. Так, «огненное» и «кармическое» тела — всепроникающие, а «изменчивое» и «выделяемое» — всепроникающие лишь в пределах «канала движения» (*траса-нади*), где обитают дживы, способные двигаться.

42. В *Б.* указывается на существование иных мнений: некоторые авторы склонны думать, что изначально с дживой связано лишь «кармическое» тело, а «огненное» приобретается благодаря аскетической практике.

44. У дживы не может быть и «пищевого», и «изменчивого» тела одновременно.

45. *Б.*: «„Последним“, в соответствии с 37-й сутрой, названо „кармическое“ [тело]. Оно не наслаждается. Не наслаждается ни радостью, ни страданием, ни связывается кармами, ни познаёт, нирджару не творит. Однако остальные [тела] наслаждаются».

49. «Благое» и «чистое» объясняется в *Б.* как происходящее из благой и чистой субстанции при наличии благой и чистой природы (*паринама*) дживы. Пурвы — самый древний раздел джайнского канона, создание которого приписывается самому Махавире. В настоящее время все 14 пурв считаются утерянными.

52. «Сокращение» — это ускорение «созревания», «вкушения» и «отпадения» карм, невозможное, как указывает данная сūтра, для некоторых категорий существ. Причиной этого считается отсутствие у них кармы *упакрама*, которая является непосредственной причиной смерти вообще. *Б.*: «Подобно тому как влажная ткань быстрее сохнет, когда ее разгладят, чем когда ее скомкают, или подобно тому как раздуваемый ветром огонь быстрее спалит сухую траву, чем стог сена, так же и карма расходуется быстрее при наличии упакрамы».

Б.: «[Тело] в последнем воплощении всегда человеческое, не иное. Высшие люди — тиртханкары, чакравартины, получакравартины. <...> Долгожителями могут

быть люди или животные». Д. поясняет, что «получакравартины» (*ардхачакравартины*) — это люди, подобные легендарным Баладеве и Васудеве, «культурным героям» джайнской мифологии.

Глава III. [География расселения джив]

1. Названия земель обозначают их цвет: Ратнапрабха — цвет драгоценности, Шаркарапрабха — сахара, Валукапрабха — песка, Панкапрабха — грязи, Дхумапрабха — дыма, Тамахпрабха — темноты и Махатамахпрабха — полной тьмы.

Трехслойная оболочка, состоящая из вязкого газа (*гханамбу*), воды и пространства, не только поддерживает всю эту вертикальную структуру, но и отделяет земли одну от другой. Нижнюю часть нижней земли отделяет от нижней границы Вселенной расстояние в 20 000 йоджан, расстояние же между землями — 1 *раджу*¹.

Ратнапрабха имеет толщину 180 000 йоджан и подразделяется на три слоя: верхний, Кхарабхага, — 16 000 йоджан; средний, Панкабхага, — 84 000 йоджан и нижний, Аббакулабхага, — 80 000 йоджан. В области Кхарабхага живут 9 родов бхаванавасинов, за исключением асурского рода Кумара, и 7 родов божеств вянтара, за исключением рода Ракшаса. Асуры и ракшасы обитают в Панкабхаге.

Шаркарапрабха имеет толщину 32 000 йоджан, Валукапрабха — 28 000 йоджан, Панкапрабха — 24 000, Дхумапрабха — 20 000, Тамахпрабха — 16 000, и Махатамахпрабха — 8000 йоджан.

2. Все ады расположены в пределах «канала движения», который пронизывает большую часть структуры земель. Ад Ратнапрабхи расположен в области Аббакулабхага.

¹ *Раджу* — очень большая величина, сопоставимая с нашим мегапарсеком.

5. Б. приводит имена этих асуров, относящихся к классу «долгожителей»: Амба, Амбариша, Шьяма, Шабала, Рудра, Упарудра, Кала, Махакала, Аси, Асипатравана, Кумбхи, Валука, Вайтарани, Кхарасвара, Махагхоша.

6. 1 сагаропاما равна 1016 аддхапала. 1 аддхапала равняется бесчисленному множеству «больших» пала (уддхарапала). 1 уддхарапала — это то же, что и одна палиопам. Она равна бесчисленному множеству «обычных» пала (вьявахарапала). Обычная пала равна времени, за которое можно опустошить круглую яму диаметром в одну йоджану и глубиной в одну йоджану, наполненную шерстинками семидневного породистого ягненка, если одну шерстинку вынимать раз в 100 лет. 1 мухурта равна 48 минутам, 1 йоджана — расстояние от 12 до 16 километров.

Максимальное время пребывания в какой-либо земле равно минимальному времени пребывания в нижележащей земле. Ады представляют собой ямы, усеивающие каждую из земель, и являются их единственной достопримечательностью, ибо в этих землях нет ни гор, ни морей, ни островов, ни городов, ни деревень, ни людей, ни богов. После отбытия срока в аду джива перерождается на земле в обличье животного или человека.

7. Б. перечисляет благие материки и окружающие их океаны, находящиеся на нашей земле: 1) Джамбудвипа — материк, окруженный океаном Лавана; 2) Дхатакикханда — океаном Калода; 3) Пушкаравара — Пушкарода; 4) Варунавара — Варунода; 5) Кширавара — Кширода; 6) Гхритвара — Гхритода; 7) Икшувара — Икшуварода; 8) Нандишвара — Нандишварода; 9) Арунавара — Арунавара.

9. Гора Меру имеет высоту 1040 йоджан, причем над поверхностью Джамбудвипы она возвышается всего на 40 йоджан.

15. Б.: «Люди — двух видов: арьи и млеччхи. Причем арьев шесть [под]видов, [различающихся] по месту [жительства], по рождению, по семье, по знаниям, по внешности, по языку. <...> От них отличаются *млиши*». Почему в тексте чередуются млеччхи и млиши, не совсем ясно. Д. перечисляет некоторые виды млеччхов: «Шака, явана, кирата, камбоджа, бахика и многие другие виды [народов]», в которых мы узнаём скифов, греков, камбоджей (населявших в древности территорию Афганистана), бактрийцев. Кирата — общее название горных племен (Непала?).

16. Согласно Б., *карма-бхуми* — район, где люди корятся трудом и способны достичь освобождения, в отличие от жителей «района наслаждений» — *бхога-бхуми*, где природа дарит людям плоды круглый год.

Глава IV. [Расселение джив в космосе: боги]

2. Б.: «„Аура третьего“ из четырех племен богов всегда желтая. Какое это [племя]? — Джьотишка».

3. Кальпой здесь именуются первые восемь небес джайнской космографии.

4. Эта классификация довольно точно отражает социальную структуру древних городов Индии. Индра выполняет функции правителя; саманика — это аристократия; трайстримша («тридцать три») — высшие государственные служащие; паришадья — придворные; атмаракша — «гвардия», внутренняя охрана; локапала — полиция; айика — армия; пракирнака — торговцы и ремесленники; абхийогья — слуги; килбишика — плебс, чернь.

11. «Все они именуются *кумара* (юноша), ибо их жизнь и привычки походят на жизнь и привычки молодых людей в возрасте до 20 лет», сообщает Джайни¹.

¹ Umāsvāmi's Tattvārthādhigama sūtra. P. 98.

13. Светила имеют лишь двух правителей: солнце и луну, причем считается, что есть два солнца и две луны. Отдельные звезды находятся на высоте 790 йоджан от поверхности нашей земли, солнца — на 10 йоджан выше, луны — на 80 йоджан выше солнц. Созвездия находятся на 27 йоджан выше лун.

15. Под «разделением времени», очевидно, подразумевается принятая система исчисления времени. У джайнов она отличается от общеиндийской.

16. «Вне мира людей» — за горами Манушоттара.

25. Локантики — «[пребывающие] в конце мира» — названы так потому, что в следующем воплощении они должны стать людьми и достигнуть освобождения. Б.: «Обитатели Брахмалоки бывают восьми видов».

30. Во дворцах (*бхавана*) обитают бхаванавасины, поэтому данная сутра характеризует продолжительность именно их жизни. «Южная половина» — половина материка Кхарабхага.

Глава V. [Аджива]

1. Дхарма — условие движения, адхара — условие покоя.

2. Б.: «Вышеупомянутые дхарма и три прочие, вместе с живым составляют пять субстанций». Дигамбарские авторы к числу субстанций, существующих во Вселенной, причисляют и время (*кала*).

3. Б.: «Эти субстанции вечны <...> и неизменны. Эти пять вещей никак не изменяются. И они бесформенны, никакой формы (*рупа*) не имеют, [ибо] то, что имеет форму, телесно (*мурти*), телесное же слышимо, осязаемо и т. д.».

5. Б.: «Однако вещество и джива не являются неделимыми субстанциями». Д.: «Таким образом, субстанция

„вещество“ не целостна из-за ее деления на атомы (*параману*), а дживы разделены на обитающих в адах и т. д.».

6. Б.: «Но [виды] вещества и дживы активны. Они творят движение и кармы [соответственно]».

7. Прадеша — единица пространства. Б.: «Рассмотрим слово *прадеша*. Прадеша есть наитончайшееместилище атома». Д.: «Прадеша — отдельное или определенное, единичное, специфическое (*пракришита*) место, ограничивающее атом, не состоящий из частей. <...> Согласно истинному рассмотрению, [прадеша вмещает] всё: дхарму, адхарму, пространство, джив, однако лишь в тонких формах, не в грубых, как и сказано [в Б.]. По рассмотрении прадеша определяется [так]: «Этоместилище атома».

9. Б.: «Количество прадеш пространства мира и немира бесконечно, а в пространстве мира [их количество] соответствует [количеству прадеш] дхармы и адхармы».

10. Б.: «Таким образом, многочисленные, бесчисленные и бесконечные по количеству прадеш [разновидности] вещества бесконечны». «Бесконечное» понимается как действительно бесконечное, а не просто как очень большое число, в отличие от «бесчисленного», которое, по утверждению *ТРВ*, все же «имеет предел, хотя и недоступный даже всеведущим». Д.: «„Таким образом, бесконечны“ — говорится об этом. <...> Прадешы разделены на многочисленные, бесчисленные и бесконечные по количеству из-за другого подразделения — на вещество и атомы. <...> Прадешы имеются в двух компонентах: в субстанциях и проявлениях».

С.: «Как может бесчисленное количество прадеш мирового пространства вмещать <...> бесконечное число молекул? — Это не ошибка. [Такое возможно] благодаря тонкости природы атома и способности атома и прочих (т. е. молекул. — А. Т.) при соединении [взаимно] погружаться (*авагахана*)».

11. Б.: «В атоме нет прадеш. Атом не имеет прадеш потому, что в нем нет ни начала, ни середины». Д.: «Прадеша — это несубстанциальная вещь, относящаяся к существованию и являющаяся причиной развития, „роста“ атомов. Если наличие атомарности и выводится из наличия „прадешности“, то такие прадеши [все же] не являются атомами».

12. Разделение пространства на «мир» и «не-мир» основано на дхарме и адхарме. Эти субстанции присутствуют только в «мире». Б.: «Вмещение вмещаемого происходит в пространстве мира». С.: «Однако не связано ли [пространство] не-мира с „мировостью“ (*локатва*)? — Нет, так как сказано: „Или благодаря различию обоих“».

13. Б.: «Пространство мира —местилище всей дхармы и адхармы».

15. Б.: «Вместилищем джив являются бесчисленные и т. д. прадеши мирового пространства, но не всего мира». То есть не следует думать, что если пространство мира содержит бесчисленное количество прадеш, то все они заняты дживами. Просто эти множества имеют равную мощность.

17. Б.: «Обуславливать движение при движении и покой в покое — предназначение дхармы и адхармы соответственно. «Обуславливание» (*упаграха*) означает быть поводом (*нимитта*), причиной (*карана*), основанием (*хету*), зависимостью от чего-то (*апекша*). «Предназначение» (*упакара*) означает цель (*прайоджана*), смысл (*гунартха*)».

21. Б.: «Назначение джив — взаимно наставлять друг друга [относительно того], что есть благо и что — не-благо».

24. С.: «[Виды] вещества имеют бесконечное число свойств. Мы можем описывать [виды] вещества только в том случае, если принимаем определенную точку зре-

ния, [тем самым] подчеркивая несколько свойств. Однако это не значит, что другие свойства исчезли, <...> просто они сейчас не относятся к нашей цели».

26. Б.: «Соединение, разделение, одновременное разделение и соединение (рекомбинация. — А. Т.) — три причины возникновения молекул (*скандха*), занимающих две прадеши и более».

27. Б.: «Атомы образуются только разделением, не соединением».

28. Б.: «Видимые скандхи образуются благодаря рекомбинации. Невидимые, как было сказано (ТС V. 26), — благодаря соединению, разделению и рекомбинации».

29. Б.: «Существование (*сам*) определено как единство возникновения, разрушения и пребывания. Существует то, что возникает, разрушается, пребывает. Противоположно этому несуществующее (*асам*)».

31. Б.: «Известное (*арпита*) постигает неизвестное (*анарпита*)». Д.: «„Известное“ — объясненное, воспринятое; противоположно этому „неизвестное“. „Постигает“ — [значит] познаёт. Благодаря известному [осуществляется] познание неизвестного — [таково значение выражения] „Известное постигает неизвестное“. То есть посредством объясненного постигается необъясненное».

Д.: «Существование, согласно определению (ТС V. 29), имеет три вида: возникновение, разрушение и пребывание; о вечном говорится в предыдущей сутре. В обоих этих [случаях] необъясненное постигается через объясненное». Б.: «„Известное“ и „неизвестное“ — [термины, понимаемые] в обыденном смысле (*вьявахарика*). Таким образом, существование четырехвидно, а именно: существование субстанции, «матричного места» (*матрикапада*), порождения, проявления».

32. Степень вязкости (*снигдха*) С. характеризует рядом примеров, в которых вязкость вещества последовательно

возрастает: вода, молоко козы, молоко коровы, молоко буйволицы, молоко верблюдицы, масло. Степень рассыпчатости (*рукша*) последовательно возрастает у пыли, зерна, гальки.

36. Б.: «При соединении равных качеств [получается вещество] с равными качествами. Более высокие качества [при этом] понижаются».

37. Здесь обыгрывается этимология термина «субстанция» (*дравья*). *Дру* значит «дерево», *ят* — «поскольку». Таким образом, слово *дравья* можно переводить «поскольку дерево». В сутре подразумевается, что качество подобно стволу этого дерева, а разнообразные проявления этого качества — ветвям.

38. Этой точки зрения придерживаются дигамбары.

41. Б.: «*Паринама* — самобытие (*свабхава*), самосущность (*свататтва*) дхармы и других субстанций, о которых уже шла речь, а также качеств. Есть два вида паринамы».

42. Б.: «Она безначальна у [субстанций], не имеющих формы, у дхармы, адхармы, пространства и джив».

43. Б.: «Однако у субстанций, обладающих формой, паринама имеет начало и является многообразной, [например] паринама осязательного и т. д.».

44. Б.: «А у джив, не имеющих формы, паринама состоит в обладании активностью (*йога*) и субъективирующим отражением».

Глава VI. [Асрава]

1. Б.: «Деятельность тела, деятельность речи, деятельность ума — таковы эти три вида активности. В каждом из этих видов бывает два подвида: благой и неблагой. Неблагая активность тела — злодеяние (*химса*), воровство, нецеломудрие и т. п. [Неблагая активность] речи — [слова],

достойные порицания, лживые, грязные, неискренние и т. п. [Неблагая активность] ума — желание чужого, злоба, зависть и т. п. Противоположно этому благое».

2. Б.: «Именно эта трехвидная активность составляет понятие асравы».

3. Имеется в виду, что благая активность, вызывая притекание благоприятных карм, обеспечит в этом и следующем воплощениях индивида желательную для него судьбу.

5. Б.: «Эта трехвидная активность бывает с омрачениями и без омрачений. Активность с омрачениями [вызывает притекание] длящихся [карм]. Без омрачений — преходящих, действие которых длится только один момент». Длящиеся кармы являются причиной вовлечения дживы в круг перерождений — сансару, а преходящие влияют лишь при «праведном поведении», то есть на 11, 12 и 13-й ступенях духовного роста (*гуна-стхана*). На 14-й ступени асрава отсутствует.

6. Б.: «„Первой“ — значит первой по порядку в сутре, то есть относящейся к длящейся [карме]. У асравы длящейся [кармы] — 5, 4, 5 и 25 видов.

5 видов — это злодеяние, ложь (*анрита*), воровство (*стея*), нецеломудрие (*абрахма*), стяжательство (*париграха*);

4 вида — это гнев (*кродха*), гордыня (*мана*), хитрость (*майя*), жадность (*лобха*);

5 видов — это неконтролируемые [ощущения пяти] органов чувств.

25 видов — это действия (*крия*)». Они включают: 1) *самьякта* — действия, результатом которых является достижение праведности, например выполнение предписанных ритуалов; 2) *митхьята* — действия, способствующие возникновению ложных воззрений, например нарушение обетов; 3) *прайога* — движение тела; 4) *сама-*

дана — освобождение от обетов, взятых ранее; 5) *ирьяпатха* — попечение при ходьбе и при других движениях, что, по утверждению Д., «иногда дает асраву преходящих карм, иногда — длящихся»; 6) *кая* — готовность причинять боль другим; 7) *адхикарана* — таить в душе зло на другого; 8) *прадоша* — стремление разозлить других; 9) *паритапана* — причинение страданий себе или другим; 10) *пранатипата* — нанесение телесных повреждений другим; 11) *даршана* — приверженность к зрелищам; 12) *спаршана* — прикосновение к телам, вызывающее страсть (*рага*), отвращение (*двеша*), «затмение» (*моха*); 13) *пратья* — совершение необычных грехов, например извращенные чувственные удовольствия; 14) *саманта-анупата* — испражнение в местах, посещаемых людьми или животными; 15) *анабхога* — несоблюдение попечения при опускании предметов или при собственном опускании на землю; 16) *свахаста* — выполнение чужих обязанностей; 17) *нисарга* — восхищение несправедливыми и болезненными явлениями; 18) *видарана* — злословие; 19) *наяна* — «выдавать чужое за свое» (Д.), или, по объяснению дигамбаров (которые называют это действие *аджня-вьяпада*), неправильная интерпретация священных предписаний, которым мы сознательно или бессознательно не желаем следовать; 20) *аваканкша* — невыполнение священных предписаний по беспечности; 21) *арамбха* — делать что-то вредное и радоваться, если это делают другие; 22) *париграха* — старание сохранить мирское имущество; 23) *машья* — обманом отвлекать кого-либо от праведных воззрений и религиозной практики (*садхана*); 24) *митхьядаршана* — одобрение действий, основанных на ложных воззрениях; 25) *апратьякхьяна* — не отказываться от того, от чего следовало отказаться.

7. Как указывает Б., данная сутра толкует о различиях *бандхи*, связанных с разными условиями асравы, которые здесь и перечисляются.

8. Б.: «Деяние имеет два вида: [относящееся к] субстанциям и к проявлениям. Здесь деяние, относящееся к субстанциям, — это рассечение, разделение и т. п. Орудия [для этого] бывают десяти видов. Деяния, относящиеся к проявлениям, бывают 108 видов. Оба эти вида деяния связаны с дживой и адживой». Очевидно, что здесь речь идет о деяниях, вызывающих «притекание» карм, то есть асраву. Таким неблагим деянием считается рассечение вещей и существ. Д. перечисляет разновидности орудий, которыми это можно сделать: топоры, мечи и прочее.

9. Б.: «„Первое“ означает первое в предыдущей сутре, то есть деяние, связанное с дживой». Оно подразделяется прежде всего на три вида, в соответствии со степенью зрелости: на «помысел» (*самрамбха*), «приготовление» (*самарамбха*) и «совершение» (*арамбха*). Каждый из перечисленных уровней деяния различается по трем видам деятельности — тела, речи и ума — и, далее, в зависимости от активности позиции деятеля — действует ли он сам, заставляет ли других или действует вместе с другими. И, наконец, деяния различаются по четырем видам омрачений, являющихся основанием поступка. В результате насчитывается 108 ($3 \cdot 3 \cdot 3 \cdot 4$) разновидностей деяний.

10. Два вида осуществления (*нирвартана*) деяния, связанного с адживой, таковы: осуществление первичного [деяния] (*мулагуна*), имеющего пять разновидностей: тело, речь, ум, вдох (*пра*на), выдох (*апа*на), — и вторичного (*уттарагуна*), к которому относятся артефакты — книги, статуи и т. п.

Четыре вида несправедливого опускания предмета (*никшепа*): 1) *апра*тья — не осмотрев место, куда будет опущен предмет; 2) *духпрамриш*тха — раздраженно; 3) *сахаса* — торопливо; 4) *анабхо*га — куда не следует.

Два вида соединения (*санйога*) — это соединение еды и питья (*бхакта*лана) и соединение предметов в процессе

любого производства. Три рода излияний — это излияния тела, речи и ума.

11. С.: «Искажение (*п라도ша*) — оклеветание и невысказывание другим того, что достойно познания. Соккрытие (*нихнава*) — утаивание знания от других, поверхностные объяснения. Ревность (*матсарья*) — отказ от передачи знания, поскольку это ведет к принижению (*авахейя*) [своего статуса по сравнению с тем, кому передается знание]. Помеха — деление, раздробление (*вьяваччхеда*) знания. „Отсидживание“ (*асадаана*) — отвергание знания телом и речью (но не умом! — А. Т.). Зловредность (*унагхата*) — плохо отзываться об истинном знании». Начиная с 11-й сутры и до конца этой главы Умасвати перечисляет основные кармы, рассматривая причины, вызывающие их притекание. Полный список карм приводится в главе VIII.

13. «Йога» — термин, используемый здесь уже не в чисто джайнском смысле, а так, как это общепринято в индийской религиозной философии. Это разъясняет С. и ТРВ. С.: «Йога [здесь] — совершение некоторых непорочных (*ниравадья*) действий». ТРВ.: «Йога означает самадхи. Это совершение некоторых непорочных действий».

17. ТРВ.: «Хитрость — состояние [внутренней] искривленности (*кутила*), вызванное подъемом [кармы] искажения поведения». Хитрость — одно из четырех омрачений.

18. Д. определяет естественность (*свабхава*) как «врожденную (*сахаджа*) дхарму и врожденное, а не приобретенное смирение».

19. Нравственностью (*шила*) именуются дополнительные обеты.

20. Б.: «Синонимы [термина] „самоконтроль“ — прекращение, обеты. Обетами называется прекращение злодеяния, лжи, воровства, нецеломудрия, стяжательства.

Синоним [термина] „частичный самоконтроль“ (*санъяма-асанъяма*) — частичные обеты». «Незрелое подвижничество» (*бала-тана*) определяется как «подвижничество, не основанное на праведном познании».

23. «Проясненность воззрения» (*даршана-вишуддхи*) состоит из восьми компонентов: 1) *нихианкита* — свобода от сомнений; 2) *нишканкшата* — свобода от мирских желаний; 3) *нирвичикитсата* — свобода от отвращения к чему-либо; 4) *амудха-дришти* — свобода от суеверий; 5) *упабрихана* (или *упагухана*) — свобода от склонности указывать на чужие ошибки; 6) *стхити-карана* — помощь себе и другим в следовании истинному пути; 7) *ватсалья* — любовь к собратьям по пути к освобождению; 8) *прабхавана* — объяснение пути к освобождению. «Непрестанный трепет» Д. и С. определяют как «страх, когда волосы встают дыбом, или трепет, ужас [из-за необходимости] родиться, стариться и умирать в страданиях сансары».

25. «Противоположное этому» — противоположное перечисленному в предыдущей сутре.

Глава VII. [Асрава. Продолжение]

2. Малые обеты (*ануврата*) соответствуют полным, но принимаются не во всем объеме.

8. Б.: «Злодеяние — это причинение вреда другим живым [существам] активностью тела, речи и ума, связанной с омрачениями. Синонимы [термина] «злодеяние» — умерщвление, убийство, калечение, переселение в иное тело других живых [существ]».

9. Б.: «Неистинное (*асат*) — это отрицание действительного, утверждение другого, а также упреки. <...> Именно это и называется ложью».

12. Б.: «[Все] видимое увидеть самому, [все,] что во-вне, [взять] себе — [такова] одержимость (*мурчча*),

стяжательство (*париграха*). Синонимы „одержимости“ — алчность, стремление, жажда, желание, влечение, вожделение».

13. Б.: «Три „шипа“, от которых [должен быть] свободен принимающий обеты, — обман, сладострастие (*нидана*) и ложное воззрение (*митхьядаршана*)».

14. Под «бездомным» имеется в виду аскет.

16. 1) Обет передвижения (*дигврата*) — до конца своей жизни ограничить передвижение во всех направлениях; 2) обет места (*деша-врата*) — на короткое время (день, неделя) ограничить уже ограниченное обетом передвижения пространство пребывания; 3) обет избегать недостойного поведения (*анартха-данда*) — воздерживаться от бесцельного греха, имеющего пять видов: а) *ападхьяна* — плохо думать о других; б) *папа-упадеша* — учить других плохому; в) *прамада-чаритра* — беспечное поведение, приносящее вред; г) *химсадана* — давать другим вредные вещи; д) *духирути* — слушание или чтение дурных книг; 4) обет медитации (*самаика*) — ежедневно уделять время самосозерцанию; 5) обет постов (*паушадха-упаваса*) — поститься, то есть полностью отказываться от воды и питья четыре дня в месяц; 6) обет «средств к существованию» (*упабхога-парибхога*) — ежедневно ограничивать использование тех или иных средств к существованию (в пище, одежде и т. п.); 7) обет подаяния (*атитхи-санвибхага*) — принимать пищу только после того, как подал аскету или накормил голодного.

Первые три из перечисленных дополнительных обетов именуются «умножающими» (*гуна-врата*), поскольку их функция — усилить действие пяти основных обетов. Последние четыре обета называются дисциплинарными (*шикша-врата*), так как они предназначены подготовить адепта к принятию монашеского сана. Все эти семь обетов называются нравственностью (*шила*).

17. Смерть-*саллекхана* — это джайнский вариант религиозного самоубийства. Оно разрешается или в старости, когда человек становится неспособен на благие деяния, или после многих лет безуспешного подвижничества. *Саллекхана*, последняя попытка достичь духовного совершенства, должна принести плоды уже в следующем существовании. Она осуществляется посредством прогрессирующего поста, постепенно переходящего в полный отказ от воды и пищи.

18. Некоторое расхождение во мнениях вызывает слово «любопытство» (*вичикитса*). Джайни переводит этот термин словом «отвращение», приводя в качестве примера отвращение к больному или изуродованному телу. Мы следуем трактовке *Б.*: «*Вичикитса* есть лишь наименование для излишнего чувственно-логического познания (*мати*)». *Д.* повторяет определение *Б.*: «*Вичикитса* — избыточность чувственно-логического познания (*мативибхрама*)». Инакомыслящие (*аньядришти*), согласно *Б.*, «это те, [кто имеет] замутненные взгляды, отличающиеся от [взглядов] архатов и учителей». *Д.* перечисляет 180 видов таких взглядов.

26. Все эти действия направлены на цель, лежащую за пределами разрешенного пространства, следовательно, они являются нарушением обета.

27. *Б.*: «Насмешкой называется высмеивание речью, связанное со страстью. Розыгрышем называется насмешка, телесно соединенная со злыми действиями».

30. К живому здесь относят даже овощи.

Глава VIII. [Бандха]

1. *Б.*: «Ложное воззрение здесь — воззрение, обратное праведному. <...> Аморальность, как уже было сказано, — обратное [принятию] обетов. <...> Каждое после-

дующее состояние возникает с необходимостью, если есть предшествующее. А когда есть последующие, то первые необязательны».

2. Б.: «Соответствующие кармы состоят из восьми видов вещества, в закономерном соответствии с кармическим телом».

4. Природа и локализованность определяются активностью, а время действия и сила — омрачениями.

7. Для каждого из пяти видов познания есть свой вид помех.

8. Первые четыре кармы мешают четырем отдельным видам воззрения, а последние пять относятся к воззрению в целом.

10. Таким образом, существует два основных вида искажения (*мохания*): искажение воззрения и искажение действия, причем уже в сутре последнее разделено на два широких класса: с омрачениями и без омрачений. Используя это членение, сутра говорит о трех основных видах мохании. Таково значение чисел «три» и «два» из текста сутры.

Б.: «Бандха искажения имеет два вида: искажение воззрения и искажение действия. Здесь искажение воззрения имеет три раздела, а именно: чувствование при ложности [воззрения], чувствование при праведности [воззрения], чувствование и при праведности, и при ложности [воззрения]. Искражение действия имеет, соответственно, два вида. Это чувствование с омрачениями (*кашая-ведания*) и чувствование без омрачений. Здесь чувствование с омрачениями имеет, соответственно, 16 разновидностей: 1) бесконечно-связывающие гнев, гордыня, хитрость и жадность; 2) препятствующие принятию [даже] частичных обетов гнев [и т. п.]; 3) препятствующие принятию полных обетов гнев [и т. п.] и 4) препятствующие совершенноправедному поведению гнев [и т. п.]. Чув-

ствование без омрачений имеет 9 разновидностей <...>». Следовательно, насчитывается 28 видов искажения, а не 30, если судить по тексту сутры.

12. «Одноместность тела» — возможность у одного дживы занимать все тело самостоятельно, как, например, в плоде манго. Наличие множества семян в плоде означает присутствие множества джив.

14. Эта карма препятствует реализации пяти качеств *лабдхи*.

22. Б.: «Все плоды [карм] <...> переживаются по созревании». Причем каждая карма имеет свой способ реализации в соответствии с ее природой, хотя разновидности карм (*уттарапракрити*) внутри каждого из восьми основных видов природы (*мулапракрити*) могут реализовываться по-разному.

23. Подчеркивается, что переживание кармы обусловлено ее наименованием. То есть созревающая карма стабильности, например, не может дать плода кармы непривлекательности.

24. Реализованная карма, принесшая плод, отпадает от кармического тела и тем самым освобождает дживу, то есть осуществляет *нирджару*.

25. Здесь приводится определение четвертого признака бандхи — локализованности. Б. разъясняет: «Связывают бесконечно-бесконечные прадеши карм, содержащие соответствующее вещество <...> в соответствии с именем, на основе имени, по причине имени <...>. Тонкое связывает, не грубое. В одно место погружается, не в другое место <...>». Джайни утверждает, что сам термин «локализованность» характеризует конкретное число частиц кармы, поглощаемой при образовании бандхи.

26. Б.: «Такова восьмеричная карма добродетели, противоположна ей [восьмеричная карма] греха».

Глава IX. [Самвара и нирджара]

4. Б.: «„Праведно“ — значит осуществив познание, согласно предписанию, на основе праведного воззрения. „Контроль“ (*супти*) — управление активностью трех видов: тела, речи и ума. Итак, ограничить (*нияма*) движение тела при сидении, вставании, опускании, стоянии и хождении — таков контроль за телом. Не просить, не спрашивать, отвечая [на вопрос], ограничивать слова или [принять] обет молчания — таков контроль за речью. Уничтожение неблагоприятного настроения (*санкальпа*), благоприятного настроения, благоприятно-неблагоприятного настроения — таков контроль за умом».

Так определяется первое средство самвары — «контроль».

5. Пять видов попечения (*самити*) нужны для практики незлодеяния (*ахимса*). Подробнее этот вопрос рассматривается во второй «Шрута-скандхе» «Ачаранга-сутры». Б.: «При ходьбе человек соблюдает осторожность, фиксируя свой взгляд на одну югу¹ вперед, — таково попечение при хождении. Говорить с пользой и дружелюбно, кратко, недвусмысленно, определенно и точно — таково попечение при речении. Снимать грязь метелкой с чаши и одежды, с мест сидения и лежания, с пищи, питья и других вещей; избегать ошибок (*доша*) при получении пристанища и подаяния — вот попечение при сборе подаяний». При поднимании и опускании необходимо осматривать используемые вещи и места. Испражняться разрешается лишь там, куда не приходят люди и животные, и при этом следует внимательно осмотреть выбранное место.

¹ Юга — расстояние примерно в один шаг.

6. Б.: «Кротость (*кшана*) — терпеливость (*титикша*), спокойное перенесение [приятного и неприятного], отсутствие раздражения; в этом слове нет другого смысла. Теперь скажем, как следует практиковать кротость. Следует практиковать кротость „через размышление о том, что именно во мне существует или не существует причина гнева“, вызванного другими; через размышление о том, что именно во мне существует причина гнева, вызванного другими; или через размышление о том, что [этой причины во мне] нет. Если я буду думать, [что причины гнева] существуют [во мне], значит, внутри меня это зло, [а не в другом].

Также и через размышление о том, что [внутри меня причины] гнева нет, следует практиковать кротость: „Нет во мне этого зла, <...> [поэтому и] следует практиковать кротость“.

„И через размышление о появлении зла [из-за] гнева“ следует практиковать кротость. Ибо от гнева происходит ненависть, ослепление, разрушение памяти, нарушение обетов и другие виды зла.

„И через размышление о незрелости собственной природы“ следует практиковать кротость, дабы сохранить себя от поношения за глаза и в глаза, от битья, убийства и нарушения дхармы.

Незрелость (*бала*) — великая спутанность духа. Когда ругает меня за глаза глупый, следует практиковать кротость, ибо такова уж природа глупых. Хорошо еще, что он ругает меня за глаза, а не в глаза. Это следует считать удачей. Но если он и в глаза меня ругает, следует практиковать кротость. Ведь хорошо уже то, что он меня не убивает <...>.

Смирение (*мардава*) — это скромное, приниженное поведение <...>. Смирение — подавление гордости [от сознания своего] происхождения, силы, ума. Итак, смире-

ние — контролирование (*ниграха*) [подобных] состояний возбуждения. Определение непреклонности (*арджава*) — неотклонение от чистоты в проявлениях тела, речи и ума. Определение чистоты (*шауча*) — нежадность (*алобха*). Проявление правдивости (*сатья*) — высказывание истинного или доброго <...>. Самоконтроль (*саньяма*) — контроль за активностью. [А также] самоконтроль созерцания (*прекша*), самоконтроль безмятежности (*упекша*), самоконтроль при передвижении, самоконтроль при очищении, самоконтроль тела, самоконтроль речи, самоконтроль ума, самоконтроль устремления (*упакарана*) — вот дхарма самоконтроля.

Подвижничество имеет два вида, речь о которых пойдет ниже <...> Преодоление телесного (*тьяга*) — преодоление зла (*доша*), которое связано с существованием тела, имеющего внутренние и внешние условия (*упадхи*), принимающего пищу, питье и прочее. Отрешенность (*акинчанья*) — незаинтересованность и равнодушие при отправлении телесных функций. Целомудрие (*брахмачарья*) — проживание в семье гуру, соблюдение обетов, возвращение знаний, преодоление страстей».

9. Д.: «Есть ли мудрость (*праджня*), нет ли, <...> не следует вздымать гордость; таково страдание, [именуемое] „мудрость“». Под страданием «мудрости» подразумеваются переживания, связанные с гордыней, ущемленной или возникающей при отсутствии или наличии мудрости. Остальные страдания представляются понятными из текста сутры.

10. Степень «слабых омрачений» — десятая по счету. То есть на ступенях с десятой по двенадцатую нет страданий, основывающихся на активности кармы искажения (*мохания*). К таким страданиям относят наготу, уныние, [влечение к] женщине, [усталость от] сидения [в медитации], брань, прошение подаяния, уважение и неуважение, отсутствие воззрения.

11. Б.: «У джины есть одиннадцать видов страдания, основывающихся на [кармах] чувственного [ведания]». Это единственная группа карм, которые пока остаются у джины, находящегося на тринадцатой ступени духовного развития. Здесь уже нет страданий от неполучения подаяния, [из-за сомнений в наличии] мудрости и познания.

17. В одно и то же время невозможно страдать и от холода, и от жары; от скитаний, сидения и лежания.

18. Праведное действие определяется через пять степеней самоконтроля. Самоконтроль успокоения состоит в соблюдении предписаний, самоконтроль исправления — в возвращении к былому праведному поведению после совершения беспечного (*прамада*) поступка, самоконтроль чистоты — в бережном отношении к жизни живых существ. О самоконтроле «почти-бесстрастности» (*сукима-сампарая*) сказано в комментарии к ТС IX. 10. Это десятая ступень развития. Самоконтроль на уровне «безмятежности» — совершенное поведение, возможное, согласно С., лишь на двенадцатой ступени.

19. «Ограничение пищи», согласно Б., это съедание недостаточного количества пищи, а «избирательное питание» состоит в принятии тайного обета не брать в качестве подаяния некоторых разрешенных продуктов. К «вкусному» причисляются масло, молоко, сахар, соль, растительное масло.

«„Отшельничество“, — говорит Б., — это значит пребывать ради достижения самадхи где-нибудь в безлюдной местности, храме, хижине, скрытой в горах, и т. д.». «Есть много видов умерщвления плоти, а именно: стоять в позе *вира*, *уткадука*, не спать, стоять на солнце не прикрывшись, и т. п.». Плодом этого образа жизни являются непривязанность, легкость тела, победа над чувствами, самоконтроль и, наконец, разрушение кармического вещества.

22. Исповедь (*алочана*) проводится перед главой общины. Противодействие (*пратикрамана*), согласно *Б.*, состоит в следующем: «Совершив несправедливый, дурной поступок, прекратить, отдалиться [от него], а также совершить отвержение тела (*кайотсарга*). „Отделение“ <...> — жертвование излюбленных еды, питья, овощей, лежа и т. д.». Здесь имеется в виду, что следует отдать предметы, к которым человек становится привязан. Отречение (*вьютсарга*) трактуется в *Б.* как отказ от неразрешенной пищи и т. п. Подвигом здесь именуют внешний подвиг, то есть голодание и т. п.

Б.: «Расстрижение (*чхеда*) — это удаление за дурное поведение. Временное исключение (*парихара*) — это [удаление] на месяц и т. д.». Восстановление (*упастхана*) — принятие в общину и разрешение вновь принять обеты — применяется по отношению к исключенным ранее монахам. Любое из названных девяти видов искупления (*праяшчитта*) накладывается только главой общины.

23. Следует почитать (*виная*) праведные познание, воззрение, поведение во всех их разновидностях. Поклонение (*упачара*), согласно *Д.*, состоит в «изъявлении общепринятых знаков почитания». Сюда входят соответствующие поклоны, складывание рук перед грудью (*анджали-мудра*) и т. п.

24. «Орден» (*гана*) — локальное объединение монахов, в отличие от общины (*сангха*), куда входят все четыре класса верующих: монахи (*яти*), монахини (*арьика*), миряне (*шравака*) и мирянки (*шравика*). Семья (*кула*) — ученики одного учителя (*гуру*).

25. *Б.*: «Здесь слушание (*вачана*) — [слушание] поучения учеником. Исследование (*праччхана*) — [постижение] смысла книги. Созерцание (*анупрекша*) — воспроизведение в уме точного смысла книги. Воспроизведение (*амная*) — не имеющая изъянов устная декламация.

26. Б.: «Отречение бывает двух видов: внешнее и внутреннее. Здесь внешнее [относится] к двенадцати принадлежностям (*упадхи*). Внутреннее — к телу и страстям». Д.: «Двенадцать принадлежностей — чаша (*патра*), привязь к чаше, чехол и т. д.».

27. Состояние однонаправленности (*экагра*) сознания, таким образом, достижимо лишь при обладании тремя высшими из шести возможных видов крепости тела.

28. Б.: «...Дольше не [следует] делать из-за ухудшения сконцентрированности».

30. Два первых вида медитации являются причиной асравы.

35. Не принявшие обетов — те, кто находится на первой — четвертой ступенях духовного развития, принявшие частичные обеты — на пятой ступени, «почти-бесстрастные» — на шестой.

37. Термины этой сутры четко разъясняет Д.: «„Знание“ (*аджня*) здесь [означает] всеведущие писания (*агама*). <...> Помехи (*апая*) двух видов: это страдание (*дуккха*) тела и страдание ума». Созерцание созревания (*випака*) карм имеет два вида: созерцание либо самого процесса созревания (*пака*), либо зрелости (*випака*) плода, что тождественно реализации, переживанию (*анубхава*) этого плода или результата действия кармы.

38. Это четвертая — седьмая ступени (*гуна-стхана*).

41. То есть у стоящих на тринадцатой — четырнадцатой ступенях духовного развития.

42. Ни один из древних комментариев не разъясняет особенностей четырех видов чистой медитации, поэтому в данном вопросе приходится всецело положиться на авторитет Джайни, который указывает, что: 1) нефокусированное рассуждение (*притхактва-витарка*) представляет собой созерцание «я», при котором допускается произвольное чередование различных аспектов объекта

медитации; 2) сфокусированное рассуждение (*экатва-витарка*) — созерцание только одного избранного объекта — «я»; 3) тонкие колебания (*сукушма-крिया-пратипатти*) — чрезвычайно слабое «сканирование» объекта медитации лучом внимания; 4) прекращение создания колебаний (*упарата-крिया-нивритти*) — полное прекращение каких-либо движений или колебаний погруженной в себя души.

43. Четыре разновидности чистой медитации доступны, соответственно, лицам, имеющим все три вида активности (тела, речи и ума); тем, кто сохраняет лишь активность тела, и неактивным, то есть освобожденным дживам.

45. Б.: «В двух первых медитациях имеется один объект и рассудок (*витарка*). Из этих [двух] первая [медитация проходит] со „сканированием“ (*вичара*), вторая медитация — с привлечением рассудка и без „сканирования“».

47. Д.: «Предмет — это атом (*параману*) и т. д., слово (*вьянджана*) — это сказанное (*вачана*), термин (*шабда*); активность — это деятельность ума, речи, тела».

48. На 47-й сутре закончилось описание методов внутреннего подвига, и теперь текст характеризует силу нирджары. Из перечисленных в сутре классов верующих достигший праведного воззрения (*самьяг-дришти*) находится на четвертой ступени духовного развития, мирянин с частичными обетами (*шравака*) — на пятой ступени, принявший полные обеты (*вирата*) — на шестой и седьмой, подавляющий омрачения (*ананта-вийоджака*) и уничтожающий искажение воззрения (*даршана-моха-кшапака*) тоже находятся на шестой или седьмой ступени. Подавивший искажение воззрения (*даршана-моха-упа-шамака*) — на восьмой и десятой ступенях. Полностью подавивший искажение воззрения, а не только подавляющий его (*кишинамоха*) — на двенадцатой ступени, и, на-

конец, джина — на тринадцатой ступени духовного развития.

49. Эта сутра приводит классификацию монахов, то есть отказавшихся от собственности (*ниргрантхов*): 1) «пустой колос» (*пулака*) не теряет праведного воззрения, однако иногда допускает ошибки в соблюдении основных обетов (*мулагуна*); 2) «пестрый» (*бакуша*) все еще испытывает некоторые привязанности, гордится своими успехами, книгами, учениками; 3) «своенравный» (*кушила*) допускает незначительные ошибки в следовании второстепенным обетам (*уттарагуна*); 4) «несвязанный» (*ниргрантха*) — абсолютно бесстрастный монах, находящийся на одиннадцатой или двенадцатой ступени совершенства; 5) «очистившийся» (*снатака*) — *кевалин* на тринадцатой или четырнадцатой ступени.

50. Самоконтроль имеет пять степеней. «Пустой колос», «пестрый», «своенравный» достигли первой и второй из них. Некоторые из «своенравных» достигли третьей и четвертой степеней самоконтроля, «несвязанный» и «очистившийся» — пятой.

Что касается знания священных текстов, то «пустой колос», «пестрый» и «своенравный» знают не менее девяти-десяти пурв, некоторые «своенравные» и все «несвязанные» — все четырнадцать пурв, «очистившийся» превосходит священные тексты.

Ошибки в устойчивости (*пратисевана*) являются основой классификации монахов в сутре 49. «Пустой колос» нарушает основные обеты, а также обет не есть ночью, не испытывать привязанности к другим и не принуждать их к чему-либо; «пестрый» равнодушен к своим вещам и не чужд забот о теле; «своенравный» может иногда допускать второстепенные ошибки; «несвязанный» и «очистившийся» безукоризненны.

Тиртха — это «церковь», вероисповедание. Все ниргрантхи, или по крайней мере три их последних типа, являются последователями тиртханкаров — создателей тиртхи. Духовное положение (*линга*) имеет внутренний и внешний аспекты (*бхава-линга* и *дравья-линга*). Внутренне святой образ мыслей имеют все ниргрантхи, а внешние признаки святости могут зависеть от обстоятельств. «Пустой колос» имеет одну из высших аур, «пестрый» и «своенравный» — все шесть аур, хотя некоторые «своенравные» могут иметь три высшие ауры или одну белую, подобно «несвязанному» и «очистившемуся». Перерождение (*упаната*) грозит всем аскетам, кроме «очистившегося», который достигает нирваны.

Глава X. [Мокша]

3. *Б.*: «Уничтоженность всех карм — признак мокши».

4. Определение достижения совершенства («сиддхости») дает *Д.*: «„Сиддхость“ — состояние кшаики, то есть наличие отсутствия карм».

5. Движение души до верхнего предела Вселенной начинается сразу после выхода ее из «пищевого» тела и продолжается один момент. Джайнские авторы часто уподобляют это движение полету камня, выпущенного из пращи.

6. *Б.*: «К движению склонны вещество и дживы, но не другие субстанции. Вещество тяготеет к движению вниз, джива — к движению вверх. Такова их природа». Отбросив последнюю связь с веществом, джива начинает движение вверх. Прекращается это движение в вершине мира лишь потому, что выше отсутствует «дхарма» — среда, создающая возможность движения.

7. *Место*. Собственно говоря, освобождение происходит внутри дживы, но после освобождения сиддха попа-

дает в высшую область Вселенной (*сиддха-кшетра*), заполненную пространством (*акаша*), поэтому любое из перечисленных «мест» может рассматриваться как место освобождения. Согласно другому взгляду, в качестве места освобождения может рассматриваться место последнего воплощения. Таким местом может быть только «район труда» (*карма-бхуми*).

Время. Б.: «Есть три периода времени: *авасартини*, *утсартини*, *анавасартини-утсартини*». Ни *С.*, ни *ТРВ.*, ни *Д.*, ни Джайни не упоминают третьего периода, но соглашались с тем, что освобождение достижимо и в первом, и во втором мировых периодах. *Б.* утверждает, во-первых, что освобождение возможно и в третий период и, во-вторых, что освобождение вообще «достигается вне времени».

Удел (гати). Освобождение является особым уделом, возможным только для человека.

Пол. Б.: «Свободы достигают и <...> женщины, и мужчины, и „не-мужчины“». Это важное положение, предусматривающее возможность освобождения для женщин, оспаривается дигамбарами.

Тиртха. Освобождение возможно и для тех, кто был создателем тиртхи — тиртханкаром, и для тех, кто им не был.

Действие. Б.: «[Освобождение] не достигается ни действием, ни не-действием».

Пратьекабуддха-бодхита. Б.: «Это понятие охватывает [два рода существ, в каждом из родов по два вида — всего] четыре раздела. А именно: есть само-будды (*сваямбуддха*), (т. е. достигшие цели самостоятельно. — *А. Т.*), которые [бывают] двух видов: архаты-тиртханкары и сиддхи-пратьекабудды; также [есть] будды-сиддхи — *бодхита*, [т. е. „познавшие сансару через канонические тексты (*Д.*)“]. [Их тоже два вида: дающие поучения другим] отне-

сены к третьему разделу, [а пратьекабудды] — к четвертому; [они названы] *парабодхата-сиддхи* и *свештакари-сиддхи*».

Познание. Исследуется, какой вид познания предшествовал абсолютному (*кевала*) познанию сиддхов.

Фигура (санстхана) бывает шести видов: идеальная, подобная стволу баньяна (т. е. бочкообразная), долговая, горбатая, карликовая, совершенно непропорциональная (*хундака*).

Интервал. Интервал между освобождениями может быть от одного момента до шести месяцев.

Количество. Рассматривается, сколько освобождений может произойти в одном месте.

ПУРУШАРТХА-СИДДХИ-УПАЯ

Путь достижения истинной цели человека

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Данная публикация представляет собой перевод с санскрита трактата известного средневекового джайнского автора Тхакура¹ Амритаचандры Ачарьи «Пурушартха-сиддхи-упая» («Путь достижения истинной цели человека»). Этот трактат известен также под названием «Джина-правачана-рахасья-коша» («Сокровищница сущности джайнского учения»).

Среди джайнов Амритаचандра почитается как выдающийся автор, комментатор и философ. Он был руководителем джайнской общины и достиг высоких ступеней духовного развития. К сожалению, о жизни Амритаचандры подробных сведений не сохранилось, также ничего не известно о его общине, учителях и учениках. Установлено лишь, что авторы, на работы которых ссылался Амритаचандра, которых он цитировал и комментировал в своих трудах, жили в период с I в. н. э. до конца IX в. Все авторы, опиравшиеся на работы самого Амритаचандры, жили не раньше конца X в. Учитывая также и тот факт, что он, как считают современные джайны, начал руководить общиной в 905 г., время его зрелой жизни можно датировать первой половиной X в. Предполагается, что Амритаचандра родился в Центральной Индии, где и прожил всю свою жизнь.

Амритаचандра написал несколько комментариев к трудам средневековых джайнских авторов. «Пурушартха-сиддхи-упая» является его основной работой по этике. Этот трактат состоит из 226 строф, написанных размером арья.

© А. А. Дюранов, перевод с санскрита, 2013

¹ *Тхакур* (тхаккар) — титул, который, вероятно, указывает на высокое социальное происхождение Амритаचандры.

«Пурушартха-сиддхи-упая» — это изложение джайнского этического учения, предназначенного для мирских последователей (*упасака*). Амритаचандра, упреждая самые разные вопросы относительно религиозно-этической практики, подробнейшим образом разбирает все обеты и предписания, которым должен следовать джайн. Он не только старается научить мирянина жить праведно, но и ориентирует его на конечное освобождение (*мокша*). Основным средством достижения мокши, по мысли Амритаचандры, является соблюдение принципа ненанесения вреда живому — *ахимсы*. В трактовке Амритаचандры этот принцип становится чрезвычайно важным элементом религиозной практики, истинным средством духовного очищения. Амритаचандра чуть ли не единственный автор в джайнской средневековой философской литературе, всесторонне рассмотревший ахимсу как одну из основ духовной культуры религиозного человека.

Перевод выполнен по изданию текста в серии «Священные книги джайнов» (*The Sacred Books of the Jainas. Vol. IV. Lucknow, 1933*). Издание подготовил Аджита Прасада — юрист, переводчик, издатель газеты, — сопроводив текст переводом на английский язык, а также введением и комментарием на английском. Перевод Аджиты Прасады довольно точно передает содержание трактата, хотя имеют место и спорные моменты. Что касается комментария, то можно сказать, что он сделан в популярной форме. При переводе на русский язык приходилось учитывать и то, что к тексту трактата не написано ни одного авторитетного комментария, — наверное, потому, что он был понятен сам по себе и не вызывал потребности в разъяснении или критике. В связи с этим в процессе работы необходимо было обращаться к большому количеству более ранних средневековых джайнских текстов. Это позволило определить место каждого понятия в системе джайнского этического и философского учения и адекватно перевести почти все термины, за исключением тех, у которых нет эквивалентов в русском языке.

Кроме вышеупомянутого издания существуют еще два перевода трактата Амритаचандры на хинди и издание, подготов-

ленное Натхуром Преми в 1905 г. и вышедшее в Бомбее, в серии «Rāyacāndra Jaina Śāstramālā».

Глубоко чту память Татьяны Евгеньевны Катениной, известного специалиста по индийским языкам, оказавшей мне неоценимую помощь в осуществлении данного перевода.

Учение о двух истинах — основа *анекантавады*¹

1. Пусть побеждает высочайший свет, в котором, как в зеркале, отражается гирлянда всех объектов [субстанций] вместе со всеми [их] бесконечными проявлениями.

2. Преклоняюсь перед анекантавадой, семенем высшего писания (джайнский канон. — *А. Д.*), которое препятствует различным утверждениям слепорожденных о слоне² и устраняет противоречия всех философских позиций.

¹ Тематическое деление текста принадлежит переводчику.

Все содержание джайнского учения — его онтология, теория познания, этика, психология — обосновывается логико-философской методологией, которая называется *анекантавада* и представляет собой способ многостороннего исследования организации реальности. Она включает анализ (*наявада*) и синтез (*сьядвада*). Наявада — это метод определения основных способов понимания реальности и точного выражения знаний в языке, а также его правильного использования. Сьядвада является методом определения любого объекта посредством суждений, предикаты которых имеют три значения: существование, несуществование и невыразимость. Каждое суждение начинается с выражения «некоторым образом» (*сьят*), которое подчеркивает его ограниченность.

² Для иллюстрации анекантавады джайны часто приводят притчу о слоне и слепорожденных. Когда слепые, не знавшие, что такое слон, наткнулись на него, они стали высказывать различные мнения о его форме. Один из них, схватив слона за ухо, сказал, что он подобен большому пальмовому листу. Другой, ухватившись за его ногу, утверждал, что животное имеет форму столба. Подобным образом делали свои выводы и остальные слепые, держа слона либо за хобот, либо за хвост и т. д. Каждый из них говорил, что его мнение правильно, а мнения других — нет. Но тут к ним подошел зрячий и объяснил, что все они высказывают лишь часть правды о слоне и заблуждаются в целом. Отсюда вывод: любая философия, рассматривающая реальность только под одним углом зрения, подобна слепорожденному.

3. Внимательно изучив высшее писание, единственное око трех миров, излагаю для тех, кто понимает, этот [трактат] — «Пурашартха-сиддхи-упая».

4. Те, кто знает относительное и абсолютное, прокладывают верный путь в мире. Объяснением главного и второстепенного они устраняют то, что мешает ученикам преодолевать свое невежество.

5. Здесь, [в джайнском учении], абсолютное определяют как истинно сущее, относительное — как феноменальное. Почти весь мир отвернулся от познания истинно сущего.

6. Мудрецы наставляют невежественного в относительном ради обучения, [но] для того, кто постигает только относительное, наставления не [несут смысла].

7. Как детеныш льва кажется [взрослым] львом тому, кто не видел льва, так и относительное кажется абсолютным тому, кто не знает абсолютного.

8. Только тот ученик достигает цели учения, который постигает сущность абсолютного и относительного и становится бесстрастным.

Джива и карма

9. [Сущность] пуруши¹ есть чистое сознание, не до-
ступное осязанию, обонянию, [без] вкуса, цвета, имею-

¹ Понятия *пуруша*, *атман*, *джива* синонимичны, они употребляются для обозначения индивидуальной души, но из них только «джива» имеет значение категории, обозначающей одну из субстанций. Джива определяется как *чидатман* («чистое сознание», «чистая мысль»). Этим подчеркивается его независимость от материи. Как субстанцию его можно характеризовать следующим образом: «Не существует ни возникновения, ни исчезновения субстанции, именно проявления создают исчезновение, возникновение, пребывание» (*Kundakunda*. *Pañcāstikāyasāra*. Arrah, 1920. P. 11); а также: «Хотя он [джива] претерпевает смерть, [он] неразрушим и несоздаваем; рожденный бог, умерший человек — это проявления [дживы]» (*Ibid*. P. 18). Отношения субстанции и качеств Кундакунда определяет как «равнозначность, единство, неотделимость, органичность» (*Ibid*. P. 56). Освобожденный джива (*siddha*) обладает безграничным «воззрением, знанием, счастьем, силой» (*Nemicandra*. *Dravya-saṃgraha*. Arrah, 1917. P. 50).

щее качества, проявления, наделенное свойствами появляться, пребывать и исчезать.

10. Постоянно изменяясь с безначальных времен из-за иллюзорного знания, он и создает, и сам же претерпевает свои изменения.

11. Когда пуруша обретает [состояние] неизменного сознания, в котором преодолевается вся иллюзия, тогда он выполняет [свое] назначение, достигает своей истинной цели.

12. Частицы вещества сами [собой] становятся [видом] кармы¹, вступив в контакт с изменением, произведенным дживой, только как с [необходимым] условием [«превращения» кармического вещества в вид кармы].

13. Для него, [дживы], изменяющегося в своих собственных состояниях чистого сознания, карма также является только [необходимым] условием изменения.

Установка на освобождение

14. Таким образом, [джива] не слит с состояниями, обусловленными кармой; слитым [с ними он] кажется невеждам. Поистине, эта кажимость — корень мирского существования.

15. Твердость, [обретаемая] устранением привязанности к ложным взглядам и правильным пониманием своей сущности, — это и есть средство для достижения [истинной] цели пуруши.

¹ Карма — в джайнизме особое вещество, взаимодействующее с дживой. Кундакунда так говорит о взаимодействии дживы и кармы: «Атман, формирующий свои собственные состояния, — единственный их создатель, но не [создатель состояний] кармической материи; карма существует в своих собственных состояниях, точно так же джива [осуществляет] себя в своих состояниях, [обусловленных] кармой» (*Kundakunda*. Op. cit. P. 67–68). И еще: «Атман изменяет свое состояние своими состояниями, находящаяся здесь [же] материя, проникая в атман, проявляется как состояние кармы» (*Ibid*. P. 71).

16. Не принадлежит этому миру [образ] жизни полного отречения, который ведут мудрецы. Следуя этому пути, они никогда не ведут себя неправильно.

17. В том случае, когда [человек] не может принять полное отречение, объяснявшееся неоднократно, ему следует объяснить частичное отречение.

18. Не мудр тот, кто не объясняет пути аскета, а учит только правилам жизни домохозяина. В священном писании его позиция определена как заслуживающая порицания.

19. Ведь из-за беспорядочных наставлений глупца даже ревностный ученик вводится в заблуждение и довольствуется малым.

20. Таким образом, он (ученик. — А. Д.) должен по мере сил постоянно следовать путем освобождения, состоящим из трех [частей]: истинного воззрения, [истинного] знания, [истинного] поведения.

21. При этом вначале всеми силами необходимо достигнуть истинного воззрения, только тогда знание и поведение [становятся истинными].

Истинное воззрение (*самьякта*)

22. Отвергая извращенность [в воззрении на мир], необходимо всегда верить в дживу, адживу¹ и другие сущности. Такова природа *атмана*².

23. Все эти различные вещи (джива и другие сущности. — А. Д.) полностью объяснены знающими всю реальность. Ни в коем случае не следует сомневаться: «Правда [это] или ложь?»³

¹ *Аджива* — «неживое», категория джайнской философии.

² Природа атмана состоит в свободе от подобной извращенности.

³ В сутрах 23–30 дается перечисление восьми опор истинного воззрения. Это: отсутствие сомнений относительно истин (*нихшанкита*), про-

24. Не следует стремиться к величию, к [положению] царя [или] высшего божества и т. д. в этой жизни и в последующей, а также к любому учению, искаженному односторонностью.

25. Никогда не следует быть беспокойным, какими бы ни были обстоятельства: в голод, в жажду, в жару, холод и т. д., при виде экскрементов и прочего.

26. В этом мире стремящийся к [истинным] категориям никогда не должен быть запутан верой в ложное писание, ложное учение, ложное божество.

27. Ради [развития] добродетели «усиление» (*упаврим-хана*) истинная природа души должна раскрываться благодаря сосредоточению на доброжелательности и т. д.; необходимо также умалчивать о пороках другого.

28. В случае отклонения от правильного пути из-за сексуального желания, гнева, гордости и т. д. необходимо усилить аргументацией свое знание и [знание] другого.

29. Необходимо постоянно поддерживать высшую любовь к ахимсе, к учению, ведущему к счастью конечного освобождения, а также любовь ко всем единоверцам.

30. Пусть душа всегда укрепляется силой Трех Драгоценностей¹, а учение Победителя (Джины Махавиры. — *А. Д.*) — высокой степенью щедрости, аскетизма, почитания Победителя и знания.

поведуемых всеведующими (*кевалин*); отсутствие интереса к мирским удовольствиям и к ложным учениям (*нихканкишата*); отсутствие отвращения (*нирвичикитсата*); неприятие ложной веры (*амудха-дришти*); усиление воззрения через развитие доброжелательности и других качеств, умалчивание о пороках единоверцев (*упабрихана*); поддержание веры в случае отклонения с истинного пути (*стхити-карана*); любовь к учению и единоверцам (*ватсалья*); работа, направленная на укрепление и распространение учения (*прабхавана*). См. также с. 233.

¹ Три Драгоценности (*ратнатрая*) — истинное воззрение, истинное знание и истинное поведение.

Истинное знание (*самьяг-джняна*)

31. Обладающие истинным воззрением, основанным на высказанном, всегда заботящиеся о душе, старательно усвоив истинное знание с помощью священных текстов, логических рассуждений и созерцания, должны служить [истинному знанию].

32. Знание неразрывно связано с воззрением, [но] из-за того, что они отличаются друг от друга по [некоторым] признакам¹, желательно раздельное овладение ими.

33. «Победители» (джайнские святые. — А. Д.) называют истинное воззрение причиной, а истинное знание — следствием, поэтому овладение истинным знанием желательно после [достижения] истинного воззрения.

34. Хотя воззрение и знание возникают одновременно, легко увидеть, [что между ними существует] отношение причины и следствия, подобно [отношению между] светильником и светом.

35. Необходимо стремиться к познанию реально существующих, многосторонних по своей природе категорий². Такое [познание], свободное от сомнения, извращенности, непонимания, представляет собой природу атмана.

36. [Истинное] знание следует обретать [правильным] воспроизведением слов, [знанием их] значений, тем и другим [вместе, регулярно и] в [подходящее] время, с почтением, надлежащим поведением, рвением, неутаиванием [знания и его источников].

¹ Определение истинного воззрения дается в сутре 22, а истинного знания — в сутре 35.

² Имеются в виду основные категории джайнизма (*таттвы*), которые обозначают субстанциальные сущности в джайнской картине мира и описывают различные процессы во взаимодействии дживы и кармы. В зависимости от контекста слово *таттва* переводится как «сущность», «реальность», «категория».

Истинное поведение (*самьяк-чаритра*) и основные обеты (*ануврата*)

37. Те, кто устранил иллюзию, [омрачающую истинное] воззрение, познал [истинным] знанием значение категорий и всегда неколебим [по отношению к миру], должны следовать истинному поведению.

38. Не принимается определение «истинное» [относительно] поведения, сопровождаемого незнанием; поэтому достижение [истинного] поведения изложено после [объяснения истинного] знания.

39. Поведение становится свободным от всех страстей, чистым и уравновешенным благодаря исключению всей нежелательной активности. Такова природа атмана.

40. [Истинное] поведение бывает двух видов, [в зависимости] от полного или частичного прекращения нанесения вреда, лживой речи, воровства, нецеломудрия, привязанности к относительному.

41. Посвятивший [себя] абсолютному отречению становится святым, воплощением сущности учения, а посвятивший [себя] частичному отречению становится [мирским] последователем.

Причины и формы нанесения вреда живому

42. О лжи и других [пороках] говорится только для обучения ученика. Все это [формы] химсы, так как они вредят [благотворному] изменению атмана.

43. Несомненно, причина нанесения вреда жизненным силам — деятельность, осуществленная под [влиянием] страсти. Поистине это химса.

44. Несомненно, невозникновение страстей — ахимса, их же возникновение — химса. [Такова] сущность джайнского учения.

45. Когда следуют [истинному] поведению без порывов страстей и при этом происходит повреждение жизненных сил, то химсы как таковой еще нет.

46. При небрежении долгом, возникшим в силу страстей, химса «бежит впереди», [независимо от того], будет ли убито живое или нет.

47. Потому что из-за страсти атман через самого себя наносит вред в первую очередь самому себе, [неважно], будет ли при этом нанесен вред другим живым существам.

48. Жизненная сила всегда повреждается при бесконтрольной активности [тела, речи, ума], поэтому прекращение химсы и ее увеличение есть химса.

49. Несомненно, человек не совершает даже малейшей химсы [одной только] связью с внешними объектами, но все же для полного очищения состояний [дживы] необходимо отречься от [внешней] области химсы¹.

50. Тот, кто не знает абсолютной истины, но прибегает к ней, — глупец: безразличный к внешнему действию, он нарушает [истинное] поведение.

51. [Бывает так, что] кто-то, даже не совершив химсы, получает ее плоды, другой же, совершив химсу, не получает ее плоды.

52. Незначительная химса одного человека дает со временем значительный результат, большая же химса другого [человека] приносит в итоге незначительные плоды².

53. Последствия химсы, совершаемой одновременно [двумя людьми], будут различными: для одного они окажутся более серьезными, чем для другого.

54. Химса дает плоды до [совершения], дает плоды при совершении, дает плоды и после совершения; одно [только] намерение совершить химсу приносит плоды еще до совершения — из-за переживания химсы.

¹ То есть от связи с внешними объектами.

² Количество присоединяемой кармической материи зависит от силы страсти, толкающей на совершение химсы.

55. Химсу совершает один, [но] многие получают [ее] плоды; многие совершают химсу, [но] один становится обладателем [ее] плодов¹.

56. Одному [созревшая] химса приносит плод химсы во время «плодоношения», другому та же химса приносит только большой плод ахимсы.

57. В результате одному ахимса дает плод химсы, иному же химса приносит плод ахимсы, и не иначе².

58. Блуждающим в этой непроходимой чаще различных утверждений оказывают помощь учителя, знающие множество отношений между вещами.

59. Знание высочайшего Победителя [подобно] неотвратно [действующему диску] с исключительно остро отточенным краем: если его применяют неискушенные, он сразу «отсекает им головы».

60. Поняв сущность объекта, субъекта³ и результата химсы, принимающие [учение] должны избегать химсы [всеми] своими силами.

Основы практики ахимсы

61. Стремящиеся устранить химсу в первую очередь должны постараться отказаться от вина, мяса, сладостей, плодов пяти [видов] смоковниц.

62. Вино затемняет ум, помутненное сознание забывает дхарму; джива, забывший дхарму, без колебаний совершает химсу.

¹ Если один совершает химсу, а другие внутренне солидарны с ним, то и они считаются виновными в химсе. Если люди под страхом смерти, потери семьи и т. п. вынуждены выполнять приказания какого-нибудь правителя, то тот, кто, движимый страстью, вынуждает других совершать химсу, и будет единственным ответчиком за нее.

² В сутрах 56, 57 разбирается отношение субъекта к химсе, им непосредственно не совершаемой: если во время совершения химсы один сочувствует жертве и пытается, не причиняя вреда другим, помочь ей, а другой занимает противоположную позицию, то, даже если химса совершается, первый получает благоприятную карму, второй — неблагоприятную.

³ Объект — живое существо, субъект — джива.

63. Сказано, что вино — место рождения многих джив, зарождающихся в жидкости; химса неизбежно совершается теми, кто употребляет вино.

64. Гордость, страх, отвращение, насмешки, недовольство, печаль, сексуальное желание, гнев и т. д. — формы химсы, источник их всех — вино.

65. Сказано: нет добычи мяса без разрушения жизненных сил, поэтому химса неотвратимо совершается [теми, кто] любит мясо.

66. Если это плоть буйвола, быка и других животных, умерших своей смертью, даже тогда совершается химса, поскольку с ней (с плотью. — *А. Д.*) уничтожаются мельчайшие живые существа.

67. В кусках сырого мяса, а также во время его приготовления [в нем] постоянно возникают мельчайшие живые существа.

68. Тот, кто ест куски сырого или приготовленного [мяса] или касается их, убивает сонмы живых существ, постоянно скапливающихся [в них].

69. В мире даже маленький кусочек [добытого] меда связан с нанесением вреда пчелам; глупец, любящий мед, становится великим разрушителем.

70. [Даже если кто-то] может получить мед хитростью, [т. е. без нанесения вреда пчелам], или если мед сам выпадает из сот, все равно химса совершается из-за разрушения живого, [нашедшего] там (в меде. — *А. Д.*) субстрат [жизни].

71. Мед, вино, сливочное масло, приготовленное [мясо] быстро портятся. Принявшие обеты не [должны их] есть: в них [находятся] соответствующие виды живых существ.

72. Плоды двух [видов] смоковниц, [а также плоды] плакши, баньяна, пиппалы — место рождения подвижных джив, поэтому употребление их в пищу — химса.

73. [Если] же эти [плоды] со временем высохнут и лишатся подвижных существ, то у тех, кто их ест, может появиться химса в виде пристрастия к ним и т. д.

74. Устранив эти восемь вредных, труднопреодолимых, греховных причин [химсы], чистые умом становятся достойными обучения закону Победителя.

75. Те, кто неспособен отказаться от причинения химсы неподвижным существам даже слушая учение об ахимсе, должны отказаться хотя бы от химсы подвижным существам.

76. Полное отречение — девяти видов: совершенное [самим лицом], [совершенное] с его одобрения, совершенное [им] через посредника, [и при этом каждое отречение осуществляется] через речь, тело и ум. Неполное же отречение многообразно.

77. Миряне, получая продукты путем уничтожения небольшого количества существ с одним органом чувств, должны прекратить убиение остальных неподвижных существ.

78. Постигнув высшую сущность ахимсы, являющуюся источником бессмертия, не следует смущаться, видя несообразность [поведения] невежественных людей.

Ложные оправдания химсы

79. Не следует ложно понимать учение и наносить вред живым существам, [думая]: «Священное учение хитроумно, ради него совершить химсу — не грех».

80. [Или:] «Учение берет начало от богов, [поэтому] все может быть принесено им в жертву». Нельзя придерживаться такого взгляда, основанного на ложном рассуждении, и убивать живые существа.

81. Не убивай животное для гостя, думая так: «Нет проступка в убиении козла и т. д. ради уважаемого человека».

82. Никогда не убивай крупное животное, думая так: «Кушанье, приготовленное из одного убитого живого существа, лучше, чем приготовленное из множества убитых живых существ».

83. Не убивай хищных живых существ, думая, что уничтожением одного живого осуществляется защита многих.

84. «Эти [хищные] дживы, убивающие много живых существ, виновны в большом грехе». Не убивай хищных живых существ из сострадания [к их жертвам].

85. Не убивай и страждущих, вооружившись таким ложным доводом: «Если убить тех, кто сильно страдает, то их страдания тотчас прекратятся».

86. Не убивай и счастливых, используя такое рассуждение: «Счастье достается трудно; счастливые, [если их] убить, [останутся] счастливыми».

87. Ученик из жажды религиозной заслуги не должен убивать своего учителя, длительной практикой достигшего такой глубины самадхи, которая ведет к счастью обретения [освобождения].

88. Не верь в мгновенное освобождение «кувшин — воробей», [которое проповедуют своим] ученикам *кхарапатики*¹, жадные даже до ничтожного имущества.

89. И не убивай себя в порыве [чувства], чтобы отдать свою плоть в пищу, увидев приближающегося к тебе человека, у которого живот подвело от голода.

90. В самом деле, кто же, имея ясный разум, получив наставления учителей, искушенных в понимании отно-

¹ К сожалению, не удалось выяснить, что представляла собой неджайнская секта *кхарапатиков*. Но из сутры нетрудно понять, в чем заключался смысл «учения» этой секты: душа все равно достигнет освобождения после смерти тела, поэтому стремиться стать более нравственным необязательно. Одно из значений санскритского слова *кхара* — грубый. Очевидно, что эта секта не имела широкого распространения, поскольку о ней не упоминают ни другие авторитетные джайнские работы, ни буддийские тексты.

шений между вещами, познав тайну джайнского учения, несущий в своем сердце ахимсу, будет впадать в заблуждение?

Причина и виды лжи

91. Любая неправильная речь, высказанная на основе бесконтрольной активности [тела, речи и ума], считается ложью. Существует четыре вида [лжи].

92. Первый [вид] лжи — когда отрицается существование объекта в отношении к его месту, времени, состоянию. Например: «Девадатты здесь нет», [хотя он здесь].

93. Объект как таковой отсутствует здесь, [но] утверждается [его существование] в отношении к не принадлежащему ему месту, времени и состоянию. Это второй [вид] лжи, когда, например, [утверждается]: «Кувшин находится [здесь]», [хотя его нет].

94. Вещь существует, но вместо [того чтобы сказать о] ее собственном качестве, ей приписывается чужое. Например, о лошади говорят «корова». Это третий [вид] лжи.

95. Три вида речи — заслуживающая порицания, предосудительная, причиняющая боль — обычно считаются четвертым [видом] лжи.

96. Та [речь] заслуживает порицания, которая не рекомендована сутрами: клевета, насмешка, грубость, несоразность, бессмысленная болтовня и прочее.

97. Речь, [вовлекающая] в разрезание, разрывание, убиение, пахание, торговлю, воровство, — это предосудительная [речь], которая способствует уничтожению живого и т. п.

98. Речью, причиняющей боль, следует считать речь, вызывающую беспокойство, страх, страдание, вражду, печаль, раздор, а также любую, которая является причиной горя другого [человека].

99. Поскольку все эти [виды речи] имеют одну причину — бесконтрольную активность [тела, речи, ума], постольку химса всегда присутствует в ложной речи.

100. Поскольку указано, что бесконтрольная активность — причина всех ложных речей, [постольку] проповедь отречения и религиозной практики не будет ложной.

101. Те, кто неспособен устранить предосудительную речь как единственное [средство добычи] предметов потребления, должны навсегда устранить остальные виды лжи.

Нанесение вреда и воровство

102. Присвоение [человеком] из-за своей бесконтрольной активности того, что ему не принадлежит, считается воровством. Это тоже химса, потому что она причиняет вред.

103. Человек, который лишает другого собственности, лишает его жизненных сил, ибо для человека собственность — внешняя жизненная сила.

104. Химса и воровство не исключают друг друга. Она (химса. — *А. Д.*) возникает без труда, потому что в присвоении собственности, принадлежащей другому, [реализуется] бесконтрольная активность, [вызывающая химсу].

105. [Но] оба они не содержатся друг в друге полностью, поскольку химса не возникает тогда, когда кармическое вещество присваивают [люди], свободные от страстей, потому что [в этом случае] нет единственной причины [химсы] — бесконтрольной активности.

106. Те, кто неспособен прекратить взятие колодезной воды (джайны-миряне. — *А. Д.*), должны отказаться от всего другого — от того, что им не принадлежит.

Нецеломудрие

107. Нецеломудрием названо соитие, [происходящее] от сексуальной страсти. Здесь всегда бывает химса, потому что при [соитии] имеет место разрушение [жизни].

108. Как семена кунжута сгорают в сосуде, если туда положить [кусочек] горячего железа, так и множество джив погибают во влагалище во время соития.

109. Когда наслаждение осуществляется извращенным путем, от неумеренной страсти, тогда тоже совершается химса, потому что здесь [ее] причина — страсть.

110. Те, кто неспособен из-за кармы оставить своих жен, не должны получать удовольствия от любых других женщин.

Привязанность к относительному (*париграха*) и одержимость (*мурчча*)

111. То, что называют «одержимостью», следует понимать как привязанность к относительному. Одержимость, в свою очередь, есть вызванное действием кармы следствие чувства любви к чему-либо близкому.

112. Из определения [париграхи как] одержимости [следует], что привязанность к относительному ее включает. Считается, что одержимые, даже не имея никаких связей с [мирской жизнью, все равно] обладают собственностью.

113. Если это так, тогда [можно было бы сказать, что] привязанность к относительному — это вообще не есть нечто внешнее. Привязанность к относительному — причина, обуславливающая одержимость.

114. Если [кто-нибудь скажет]: «Раз так, то привязанность к относительному — это то же самое, что и [одержимость]». Но [это возражение] неверно. [Например],

когда бесстрастный [джива] соединяется с кармой, [у него] не возникает одержимости, [тогда как привязанность к относительному остается].

115. Короче говоря, [привязанность к относительному] — двух типов: внутренняя и внешняя. Первая — четырнадцать видов, вторая — двух.

116. Ложное воззрение, стремление к сексуальному наслаждению, шесть пороков — смешливость и т. д., — а также четыре страсти — таковы четырнадцать [видов] внутренней привязанности¹.

117. Два вида внешней привязанности таковы: [по отношению к] объектам, обладающим сознанием, и [по отношению к объектам,] не обладающим им. Вся эта привязанность к мирскому всегда сосуществует с химсой.

118. Учителя, знающие Закон Победителя, называют устранение обоих [видов привязанности] ахимсой, а их существование — химсой.

119. Химса коренится во внутренних привязанностях, именно [в них] она обнаруживается со всей очевидностью. При [связи дживы] с внешними объектами химса, несомненно, следует из одержимости.

120. [Можно было бы сказать, что] в каком-то смысле нет разницы между [одержимостью коварного] кота и [одержимостью] молодой лани и т. д. Нет, есть — из-за различия [в силе] их одержимости.

121. Одержимость слаба в молодой лани, пасущейся на зеленой травке, но сильна в коте, убивающем много мышей.

122. Несомненно, характер следствия должен определяться характером причины, подобно различию в ощущении сладости [при употреблении] молока или сахара.

¹ Шесть пороков (*доша*, или *нокашая*): смешливость (*хасья*), веселость (*рати*), уныние (*арати*), печаль (*шока*), страх (*бхая*), отвращение (*джугупса*). Эти пороки вызывают приток кармического вещества к дживе и тем самым затрудняют осуществление праведного поведения. Страсти (*кашая*) — это гнев (*кродха*), гордость (*мана*), хитрость (*майя*), жадность (*лобха*).

123. При [употреблении] молока сладость [ощущается] слабая, [поэтому] и любовь к сладкому слаба; при [употреблении] сахара [ощущается] сильная сладость, [поэтому и] любовь к сладкому оказывается сильной.

124. [Для достижения] веры в категории в первую очередь [должно быть] устранено ложное воззрение¹, а также четыре первичные страсти, омрачающие правильное воззрение.

125. [Миряне] достигают частичного выполнения обетов, преодолев вторичные пороки, ведь эти пороки постоянно препятствуют частичному выполнению обетов.

126. Необходимо устранить всю оставшуюся внутреннюю привязанность к относительному посредством сосредоточения на смирении, чистоте и т. д.

127. Оставшаяся [привязанность к] одушевленным и неодушевленным [объектам] должна быть устранена, поскольку от внешней привязанности возникает нежелательная бесконтрольность [действий].

128. [Если принявший обеты] не может оставить зерно, слуг, дом, деньги и т. д., он должен ограничить [их потребление], потому что истинная мудрость — отречение.

Отказ от принятия пищи ночью (*аратри-бходжана*)

129. Химса неизбежно совершается [теми], кто ест по ночам. Отстранившиеся от химсы должны прекратить прием пищи ночью.

¹ Ложное воззрение (*митхьятва*) включает в себя: 1) неправильное понимание природы дживы, адживы и т. д., — например, веру в то, что джива смертен; 2) сомнение относительно истинности праведного воззрения; 3) отождествление всех богов, учителей, священных писаний; 4) приверженность к выработанным привычкам (это воззрение развивается в процессе воспитания ребенка в неджайнской среде); 5) превратное понимание истины и заблуждения; 6) ложное воззрение, присущее живым существам низкого уровня развития; 7) воззрение, которое допускает проявление страстей и насилие.

130. При отсутствии отречения [от приема пищи по ночам] химса не преодолевается, вследствие неизбежного действия страстей. Как же химсе не возникнуть, [если] есть и днем, и ночью?

131. [Можно сказать]: «Раз так, то прекратим питаться днем, а ночью будем принимать [пищу], тогда не будет столь [много] химсы».

132. Нет, это не так. Желание поесть ночью сильнее, чем днем, как [желание] съесть кусочек мяса [сильнее], чем съесть кусочек хлеба.

133. Каким образом [человек], принимающий пищу в отсутствие солнечного света, пусть даже и при светильнике, может прекратить причинять химсу мельчайшим живым существам, находящимся в пище?!

134. Зачем много говорить?! Установлено: тот, кто отказывается от принятия пищи ночью [или от намерений сделать это] посредством ума, речи, тела, постоянно соблюдает ахимсу.

135. Итак, те, кто желает себе блага, всегда старательно продвигаются по троичному пути и вскоре достигают освобождения.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ОБЕТЫ (ШИЛА-ВРАТА)

А. Гуна-врата:

обет ограничения пространства деятельности (*диг-врата*),

обет отречения от места (*деша-врата*),

обет отречения от вредных действий (*анартха-данда-врата*)

136. Дополнительные обеты охраняют основные [обеты, подобно тому] как стены [защищают] города, поэтому дополнительные обеты должны тоже соблюдаться для укрепления основных.

137. Определив границы во все стороны по хорошо известным приметам, необходимо твердо соблюдать

прекращение [деятельности за этими границами] в восточном и других направлениях.

138. Тот, кто действует в ограниченной области пространства, полностью соблюдает обет ненанесения вреда [и в остальных местах] благодаря абсолютному прекращению [деятельности] вне [определенной области пространства].

139. Затем необходимо совершить отречение от места, установив временной предел пребывания в деревне, на рынке, дома, на улице и т. д.

140. Совершив такое отречение [от деятельности] на большом пространстве, чистые духом определенное время [фактически] придерживаются обета абсолютной ахимсы благодаря полному прекращению химсы, которая [могла бы] там возникнуть.

141. Не следует думать об охоте, победе, поражении, воровстве, потому что от них одно зло.

142. [Не следует] никогда давать вредного совета человеку, живущему ученостью, торговлей, написанием документов, земледелием, службой, искусством и ремеслами.

143. Без причины не нужно копать землю, уничтожать деревья, топтать траву, разбрызгивать воду и т. д. Нельзя срывать листья, плоды, цветы.

144. Необходимо старательно избегать вручения [кому-либо] орудий химсы: ножа, яда, плуга, огня, меча и т. д.

145. Никогда не следует слушать, запоминать, рассказывать и т. д. бессмысленных и скверных историй, которые возбуждают чувственность и т. д.

146. Необходимо тщательно избегать азартной игры — первого из всех зол, разрушающего чистоту, обители обмана, вместилища воровства и лжи.

147. Тот, кто, обдумав, отказывается от этой и подобной ей вредной деятельности, обязательно достигает полного совершенства [в исполнении] обета ахимсы.

Б. Дисциплинарные обеты (*шикша-врата*):
обет полного воздержания от вредоносной активности
в течение 48 минут (*самаика-врата*),
обет поста (*пошадха-упаваса-врата*),
обет ограничения потребления вещей
(*бхога-упабхога-паринама-врата*),
обет даяния (*дана-врата*),
обет ухода из жизни при неотвратимости смерти
(*саллекхана-врата*)

148. Находясь в постоянном отречении от любви и ненависти, бесстрастно относясь ко всему, необходимо практиковать самаику¹ — основу достижения сущности [дживы].

149. [Самаику] необходимо настойчиво совершать в конце дня и в конце ночи. [Но если самаика] совершена в другое время суток, то [она тоже] совершена не во зло, а к добру.

150. Те, кто достиг бесстрастия благодаря прекращению всей предосудительной деятельности [ума, тела, речи], выполняют полные обеты, даже если действует [карма], омрачающая [истинное] поведение.

¹ *Самаика-врата* — первый дисциплинарный обет. Это полное воздержание от совершения «пяти зол»: нанесения вреда, неправдивости, нецеломудрия, привязанности к относительно миру, воровства. Самаика проводится в течение 48 минут (1 мухурта), посвященных медитации или чтению священных текстов (*свадхья*). В это время тело, речь, ум должны полностью контролироваться, чтобы избежать нанесения вреда и т. д. Самаика начинается с поклонения освобожденным (*архат*, *сиддха*), руководителям общины монахов (*ачарья*), наставникам (*упадхья*) аскетов или монахов, самим монахам. Затем мирянин начинает медитацию, в которую входят: 1) *пратикрама-на* — перечисление совершенных проступков и раскаяние в их совершении; 2) *пратьякхьяна* — решение не совершать проступков в будущем; 3) *самаика-карма* — отречение от личных привязанностей и развитие чувства отчуждения от тела; 4) *стутти* — восхваление двадцати четырех тиртханкаров; 5) *вандана* — почитание одного из тиртханкаров; 6) *кайотсарга* — отсутствие малейшего внимания к телу и погружение в созерцание духовного «я» (вместо кайотсарги можно заниматься изучением священных текстов). Самаика может совершаться в храме, в доме, в тихой роще — в любом спокойном месте, не связанном с пороками.

151. Чтобы усилить постоянное, ежедневное совершение самайки, необходимо поститься [не реже] двух раз в месяц.

152. Следует начать пост в середине дня, предшествующего дню поста, полностью освободившись от [мирских] занятий, устранив привязанность к телу и т. д.

153. Уединившись в отдельном помещении, прекратив предосудительную деятельность, необходимо прекратить [контакт] со всеми чувственными объектами и сдерживать [активность] ума, тела и речи.

154. Проведя день в праведной медитации¹, совершив вечером самайку, необходимо провести ночь на чистой подстилке, побеждая сон изучением [священных текстов].

155. Встав на заре, совершив необходимые для этого времени суток обряды, нужно, как предписано, осуществить почитание Победителя [с помощью] предметов, не содержащих живое².

156. Затем, проведя указанным способом день и вторую ночь, необходимо [с тем же] рвением провести и половину третьего дня.

157. Тот, кто таким образом прекращает всякую предосудительную [деятельность на] шестнадцать страж (48 часов. — *А. Д.*), без сомнения, [в течение этого поста] полностью выдерживает обет ахимсы.

158. Несомненно, однократное и повторяющееся потребление [вещей] причиняет вред неподвижным [живым существам]. Благодаря прекращению этих видов потребления будет исключен даже малейший вред.

¹ Праведная медитация (*дхарма-дхьяна*) — это обдумывание наставлений Джинны (*аджия-вичая*); размышление о том, что пагубно для духовного роста (*арая-вичая*); размышление о последствиях действия кармы (*випака-вичая*); уяснение структуры Вселенной (*самотхана-вичая*).

² У дигамбаров почитание (*пуджа*) Победителя включает следующие элементы: а) омовение образа Победителя чистой водой, б) подношение (дар, приветствие, поклон), в) восхваление, г) чтение молитв. Все, что подносится как дар, должно быть осмотрено: ни на чем не должно быть живого — речь идет прежде всего о насекомых.

159. Нет лжи благодаря контролю над речью, нет воровства [благодаря] отречению от всего чужого, нет нецеломудрия у отказавшегося от соитий, нет одержимости [ввиду отсутствия] привязанности даже к [собственному] телу.

160. Тот, кто уничтожает таким способом всю химсу, в определенном смысле достигает полного выполнения обетов, но не достигает [полного] самоконтроля, [потому что действует] при наличии [кармы], омрачающей [истинное] поведение.

161. Однократное и повторяющееся потребление [вещей] — причина [совершения] химсы частично отречшимся. Это так, а не иначе. Поняв сущность вещей и [рассчитав] свои силы, [необходимо] отказаться от обоих [видов потребления]¹.

162. Необходимо прекратить [употребление] всех *анантакая*²: при намерении разрушить одного [дживу] гибнет бесконечное множество [других].

163. И масло, место рождения большого количества джив, [должно быть] исключено из питания. Его называют запретным [продуктом], даже если оно какое-то время остается чистым в своей массе (т. е. топленным и процеженным. — *А. Д.*).

164. Мудрый человек, в соответствии со своими силами, должен отречься и от незапрещенного потребления³.

¹ *Бхога-унабхога-паринама-врата* — это обет ограничения использования предметов, которые доставляют наслаждение, или обет ограничения средств существования. Понятие *бхога* обозначает предметы, не только доставляющие однократное наслаждение (пища, бетель, благовония, мази и т. д.), но и такие действия, как купание, наслаждение прохладой и т. п. *Унабхога* употребляется для обозначения использования дома, лошадей, женщин, одежды, украшений и наслаждения ими.

² *Анантакая* — это растения, которые запрещено употреблять в пищу или из которых нельзя готовить лекарства. Одно такое растение является общим телом (*кая*) для бесчисленного (*ананта*) количества джив. Основная характеристика *анантакая* — вегетативное размножение. Например, куркума, кардамон, чеснок, морковь и другие растения — это *анантакая*.

³ Имеется в виду абсолютное отречение от потребления, даже от того, которое не запрещено обычаем.

[Если] невозможно отказаться [полностью], необходимо ограничить [время] потребления и днем, и ночью.

165. Далее, необходимо ежедневно устанавливать предел внутри уже установленных пределов, в соответствии со своими силами в это время.

166. Тот, кто довольствуется подобным ограниченным потреблением и значительно его сокращает, превосходно соблюдает ахимсу благодаря прекращению большей части химсы.

167. Ради взаимного блага, в соответствии с предписанием, обладающий качествами подателя должен обязательно отдать часть определенных вещей гостю, чье тело [нагое], как у [ново]рожденного.

168. Правилами [подавания] считаются: добрый прием [гостя], [усаживание его на] высокое место, омовение ног, почитание, поклон, чистота речи, тела, ума, чистота пищи.

169. Качества подателя таковы: безразличие к мирской выгоде, отсутствие гнева, искренность, отсутствие недоброжелательности, свобода от печали и радости, отсутствие заносчивости.

170. Только та вещь должна быть предложена, [которая] помогает [индивиду освоить] учение и практику аскетизма, но не та, которая порождает привязанность, отвращение, невоздержанность, опьянение, страдание, страх и т. д.

171. Известны три вида получателя [милостыни], отличающиеся по качествам, ведущим его к освобождению: не отрекшийся, но с праведным воззрением; не полностью отрекшийся; полностью отрекшийся.

172. Поскольку при подавании устраняется жадность — проявление химсы, постольку подношение гостю считается прекращением химсы.

173. Как же не считать жадным того, кто не подает добродетельному, пришедшему в дом гостю, живущему подобно пчеле, не вредя другим [живым существам]?!

174. [Мирянин] подает аскету из того, что он приготовил для себя. [Тот, кто] совершает подношение с любовью, без недовольства, уныния и жадности, творит ахимсу.

175. «Только с ее помощью я смогу сохранить в [будущем] достигнутое мною». Необходимо постоянно, преданно думать о саллекхане в конце [жизни]¹.

176. Надо постоянно сосредоточиваться на мысли: «При приближении смерти я непременно должным образом совершу саллекхану. [Поэтому] заблаговременно буду соблюдать этот дополнительный [обет]».

177. Во время совершения саллекханы, при несомненном приближении смерти, страсти слабы; совершающий [саллекхану] не [совершает] самоубийства, ибо нет у него чувства любви и т. д.

178. Тот действительно самоубийца, кто, охваченный страстью, разрушает жизнь остановкой дыхания, водой, огнем, ядом, оружием.

179. Здесь, [в саллекхане], страсти — причины химсы — сведены к малому, поэтому ее называют [одним из средств достижения] ахимсы.

180. Подобно девушке, выбирающей мужа, богиня конечного освобождения² сама выбирает того, кто ради укрепления [основных] обетов постоянно соблюдает все дополнительные обеты.

¹ *Саллекхана-врата* — последний дисциплинарный обет. Это оставление тела при неотвратимости смерти в случае несчастья, голода, старости, болезни, а также ради сохранения достигнутой духовности. Саллекхана осуществляется посредством усиления поста до крайней степени: удерживая высочайшим напряжением сознания пять священных формул, необходимо оставить тело. Пять священных формул выражают преклонение перед освобожденными архатами и сиддхами, ачарьями, наставниками-упадхья, садху.

² Амритачандра использует метафору; на самом деле богини, отвечающей за освобождение джив, в джайнском учении нет.

Нарушения истинного воззрения и обетов

181. Необходимо устранить препятствующие упомянутой ранее чистоте [сознания дживы] семьдесят нарушений истинного воззрения, [основных] и дополнительных обетов. [Этих нарушений] — по пяти на каждый [обет и на каждое истинное воззрение].

182. Сомнение, желание, отвращение, мысленное и [произносимое вслух] восхваление иных учений — нарушения истинного воззрения.

183. Калечить, бить, связывать, нагружать непосильной ношей, отказывать в питье и пище — пять [нарушений обета ахимсы].

184. Ложное наставление, разглашение [чужих] тайн, подделка писем, нарушение доверия, раскрытие [чужих] намерений, [понятых] из жестикуляции, движения тела, мимики [человека] — [нарушения обета правдивости].

185. Торговля подделками, подстрекательство к воровству, принятие от него украденного, незаконная торговля, [использование] ложных мер и весов — пять [нарушений обета неворовства].

186. Сильное сексуальное влечение, эротические развлечения, сводничество и связь с аморальными незамужними и замужними женщинами — пять [нарушений обета целомудрия].

187. Превышение предела [владения] жильем и землей, золотом и серебром, зерном и скотом, слугами и служанками, а также [всякой] утварью — пять [нарушений обета ограниченного владения].

188. Сказано, что нарушение [пределов] вверху, внизу, по горизонтали, расширение площади [активности], забывание [установленных] границ — пять [нарушений первого дополнительного обета].

189. Использование слуги [вне установленных пределов], доставка [чего-либо из-за установленных пределов], подача звуков и знаков, бросание предметов [за установленные пределы] — пять [нарушений] второго дополнительного [обета].

190. [Речь], возбуждающая чувственность, жестикуляция, [сопровождаемая] ругательствами, неправильное использование [вещей], болтливость, бесцельные действия — пять [нарушений] третьего дополнительного [обета].

191. Неверная направленность речи, ума, действий тела, безразличие [к обету], [его] забывание — пять [нарушений] четвертого дополнительного [обета].

192. Брать [и класть] предметы, использовать место [для отдыха], освобождаться [от экскрементов] без осмотра и очистки [места], забывать [обет], безразлично относиться к выполнению [обета] — [пять нарушений] поста.

193. Употребление в пищу живого; связанного с живым; смешанного с живым; плохо сваренного; возбуждающего — пять [нарушений] шестого дополнительного [обета].

194. Снятие с себя обязанностей подателя, возложение [подаяния] на живое и, [наоборот], накрывание [подаяния тем, что содержит] живое, неподношение в должное время, недовольство — [нарушения] обета подаяния.

195. Желание жизни, смерти, привязанность к друзьям, воспоминание об удовольствиях, желание [наслаждаться чувственными объектами в будущем] — пять [нарушений] во время [практики] саллекханы.

196. Обдумав и устранив нарушения, йогин, благодаря чистоте праведного воззрения, основных и дополнительных [обетов], достигает наконец осуществления цели пуруши.

Аскетизм, шесть ежедневных обязанностей,
контроль, осторожность,
добродетельные качества, темы медитации,
«беспокойства»

197. Аскетизм (*тапас*) в учении [джайнов] называется частью освобождения, потому что он включается в [истинное] поведение. Он должен практиковаться теми, кто знает свои силы и управляет собой.

198. Следует практиковать внешний аскетизм: пост, ограничение пищи, отказ от вкусного, умерщвление плоти, уединение, обдумывание предписаний [по приему пищи]¹.

199. Следует практиковать внутренний аскетизм: почитание, услужение, искупление, отречение, изучение, медитацию.

200. Необходимо, обдумав свое положение и способности, практиковать поведение святых, как сказано в учении Джинны Махавиры.

201. Необходимо соблюдать шесть [ежедневных] обязанностей (*авашьяка*): самаику, восхваление [тиртханкаров], поклонение [аскетам], покаяние [в совершённых проступках], решимость [впредь не совершать проступков], [временное] отречение от тела.

202. Необходимо выполнять надлежащий тройной контроль (*гупти*): над телом, речью и умом.

203. [Необходимо соблюдать] осторожность (*самити*) при передвижении, принятии подаяния, взятии и бросании [предметов], испражнении.

204. Необходимо соблюдать *дхарму*: кротость, смирение, непреклонность, чистоту, правдивость, отрешенность, целомудрие, отречение [от тела], аскетизм, самоконтроль.

¹ Пост (*анашана*) бывает двух видов: временный и непрерывный, т. е. кончающийся смертью. Временный пост может совершаться либо с желанием есть, либо без такого желания; непрерывный пост может соблюдаться при неподвижном положении тела и со сменой поз.

205. Необходимо тщательно обдумать [такие темы (*анупрекша*), как] невечность, незащитность, одиночество, отчужденность, загрязненность, перерождения, Вселенная, добродетель, [трудность достижения] просветления, *асрава*, *самвара*, *нирджара*¹.

206–208. Голод, жажда, холод, жара, нагота, прошение подаяния, досада, неполучение [подаяния], укусы комаров и других [насекомых], поругание, болезнь, грязь, прикосновение [колючих] трав и других [растений], незнание, [ложное] знание, отсутствие [праведного] воззрения, уважение и неуважение, [неудобства при] лежании и сидении², скитание, побои, соблазны от женщин — эти двадцать два «беспокойства» (*парикшаха*) должен без ропота постоянно переносить тот, кто избегает причин, обуславливающих страдания.

209. Домохозяин, стремящийся к вечной непреходящей свободе, должен в меру своих сил непрерывно следовать истинным воззрению, знанию, поведению.

210. Совершая постоянные усилия и видя возможность достижения просветления, необходимо укрепить [овладение истинными воззрением, знанием, поведением] вступлением на аскетический путь.

Заключение

211. [У того], кто не владеет Тремя Драгоценностями полностью, существует связь с кармой, обусловленная противоположным [истинному воззрению и т. д., то есть

¹ *Асрава* обозначает процесс притекания кармы к дживе в результате его деятельности; *самвара* — это процесс остановки асравы, достигаемой посредством выполнения нравственных обетов и т. д.; *нирджара* — это прекращение воздействий кармы в результате полного созревания ее плодов, а также вследствие внутренней и внешней аскезы.

² Ср.: «В местах для погребения, в необитаемом месте, под деревом он (аскет. — А. Д.) должен сидеть в одиночестве, неподвижно и не должен никого прогонять. Сидя так, он должен храбро встречать все опасности; если его охватит страх, он не должен вставать и уходить в другое место» (*Jacobi H. Jaina Sutras. Oxford, 1895. P. 11*).

страстями]. [Даже в этом случае], несомненно, [Три Драгоценности] — средство освобождения, а не средство связи с кармой.

212. Насколько существует праведное воззрение, настолько не существует связи [с кармой]. Насколько существует страсть, настолько существует связь [с кармой].

213. Насколько существует [истинное] знание, настолько не существует связи [с кармой]. Насколько существует страсть, настолько существует связь [с кармой].

214. Насколько существует истинное [поведение], настолько не существует связи [с кармой]. Насколько существует страсть, настолько существует связь [с кармой].

215. *Прадеша-бандха*¹ зависит от активности [дживы], *стхити-бандха*² зависит от страстности. Но [истинные] воззрение, познание, поведение [не обладают] ни природой активности, ни природой страстей.

216. Сказано, [что истинное] воззрение — уверенность в [существовании истинного] атмана, [истинное] знание — знание атмана, [истинное] поведение — пребывание в атмане. Как от них может возникнуть связь [с кармой]?

217. Описанная в священных текстах связь [дживы] с *тиртханкара-* и *ахара-кармой*³, [которая возникает] благодаря истинному воззрению и [истинному] поведению, не [покажется] ошибкой знающему [все] позиции.

218. При наличии истинного воззрения, [истинного] поведения тиртханкара- и ахара-карма вызываются [вибрирующей] активностью [дживы] и страстностью. Это

¹ *Прадеша-бандха* — масса кармы, действующей на дживу в зависимости от его активности (*йога*).

² *Стхити-бандха* — длительность воздействия кармы на дживу в зависимости от его страстности.

³ *Тиртханкара-карма* — благоприятная карма, обеспечивающая положение тиртханкара. Это один из видов нама-кармы, определяющей индивидуальные различия джив. *Ахара-карма* (или *ахарана-шарира-нама-карма*) — карма, дающая «тело перемещения», которое позволяет дживе двигаться во Вселенной, в то время как физическое тело остается в месте своего природного обитания.

то, чему не причастны [ни истинное поведение, ни истинное воззрение].

219. Однако каким образом у святых, обладающих Тремя драгоценностями, возникает присоединение благоприятных видов карм, [подобных] общеизвестным *дэва-аюр*¹ и т. д.?

220. Три Драгоценности — это причина только нирваны и ничего другого. [Когда говорится], что добро «притекает», то это [лишь] общепринятый способ выражения.

221. [Такое бывает] из-за соединения в одной [мысли] двух [несоединимых вещей]. Это образное выражение, наподобие [выражения] «масло жжет».

222. Путь освобождения определяется как [следование] истинным воззрению, знанию, поведению. Он имеет абсолютный и относительный аспекты и ведет человека к высшему состоянию.

223. Навсегда освободившись от [кармы], от заблуждений, существуя сам по себе, освещая тьму, высший пуруша в высочайшем состоянии сияет, подобный небу.

224. Полностью удовлетворенный, отражающий в себе объекты, погруженный в высшее блаженство, в чистое знание, высший пуруша вечно радуется, пребывая в высшем состоянии.

225. Джайнская философия постигает сущность вещей, [действуя] подобно молочнице, тянущей за один конец веревки, [накрученной на] мутовку, и ослабляющей другой.

226. Слова составлены из разных слогов, предложения составлены из слов, этот священный трактат создан предложениями, не нами².

Так заканчивается «Джина-правачана-рахасья-коша», иначе названная «Пурушартха-сиддхи-упая», работа Шри Амритаचандры-сури.

¹ *Дэва-аюр-карма* — карма долголетия небожителей.

² Проявляя скромность, автор указывает на силу и вечность слова, считая себя только инструментом своей духовной традиции.

ФИЛОСОФИЯ АСТИКА

САНКХЬЯ

САНКХЬЯ-СУТРЫ



Анируддха

САНКХЬЯ-СУТРА-ВРИТТИ

ОТ ПЕРЕВОДЧИКОВ

«Санкхья-сутры» (далее СС), или «Санкхья-правачана-сутры» («Сутры, излагающие санкхью»), приписываются индийской традицией Капиле — полубогородному основателю санкхьи. Однако собрание сутр принадлежит поздней эпохе — концу XIV или XV в. Первое серьезное свидетельство в пользу такой датировки — отсутствие упоминаний об этом произведении в более ранних текстах, наиболее важным из которых является «Сарвадаршана-санграха» — систематический обзор философских школ по их основным источникам, написанный в XIV в. Мадхавой, для которого такое значительное собрание сутр санкхьи не могло остаться незамеченным. Другое, не менее веское, доказательство — само содержание СС. Текст демонстрирует высокий уровень синкретизма, достигающего своего апогея в Средневековье, влияние новых взглядов и оперирование понятиями, которые несвойственны классической санкхье и отражают дух философских разработок более позднего времени.

Впервые «Санкхья-сутры» появляются в «Санкхья-сутравритти» («Разъяснение сутр санкхьи»; далее ССВ), произведении Анируддхи, которое представляет собой комментарий к ним. Трактат Анируддхи датируется рубежом XV–XVI вв., предшествуя по времени другому комментарию, созданному во второй половине XVI в. Виджняна Бхикшу (Виджняной). В этих двух комментариях представлены два варианта СС, незначительно

отличающиеся друг от друга. Комментарий Анируддхи и комментарий Виджняна Бхикшу — наиболее значительные комментарии к СС, более поздние истолкования (Махадевы Ведантина, Нагеша, Харипрасады, Брахмамуни) основываются на них.

Хотя крупнейший современный исследователь санкхьи Дж. Ларсон в своем изложении «Санкхья-сутр» почти полностью опирается на Виджняна Бхикшу¹, все же комментарий последнего, во многом по-новому интерпретируя СС, зависит от комментария Анируддхи. К тому же целью ССВ, как и самих СС, было, в отличие от целей произведения Виджняны, возвращение к жизни санкхьи в качестве самостоятельного и полноправного участника философской жизни, способного противопоставить себя всем другим мировоззренческим системам; нововведения призваны были служить этой цели. Комментарий Виджняна Бхикшу, подчас демонстрируя насильственные истолкования СС (самый яркий пример — вписывание учения санкхьи в теистическую схему), наоборот, стремится поместить санкхью в иерархическую ведантистскую модель восхождения к истине, наивысший этап которой составляет веданта в истолковании самого Виджняна Бхикшу. Его комментарий, великолепно разъясняя и совершенствуя некоторые моменты учения санкхьи, в то же время знаменует собой окончательное поглощение ее ведантой, во многом определившее рецепцию санкхьи в Индии в последующие времена.

Для понимания СС и очень хорошо согласованного с ними комментария Анируддхи следует учитывать вышеназванную цель этих источников — после пяти веков застоя обеспечить санкхье утраченное достойное положение среди индийских философских школ. Реализация этой цели предусматривала исчерпывающий ответ санкхьи всем реальным оппонентам (в СС и ССВ это ведантисты, найяики-вайшешики, мимансаки, джайны, шиваиты, грамматик и материалисты), а также ушедшим в историю (например, буддистам, которых как представителей организованных направлений в то время в Индии давно уже не было), исследование их опыта философствования, выражение своих взглядов на современном им философском языке, а также

¹ Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy / Ed. G. J. Larson, R. S. Bhattacharya // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IV. Princeton (New Jersey), 1987. P. 36–40.

согласование их с духом времени, на который более всего влияли веданта и ньяя-вайшешика. Это объясняет синкретическую природу СС и ССВ (что иногда приводило к внутренним противоречиям), а также их в высшей степени полемический характер. Если веданту, говоря образно, можно сравнить с рамкой, в которую вписывали, причем не без оснований, заложенных в традиции классической санкхьи, некоторые свои взгляды авторы СС и ССВ, то понятия и аргументация ньяя-вайшешики использовались ими как полемическое орудие. Таким образом, СС и ССВ являются источниками не только по самой санкхье, но и по другим философским направлениям и доносят до нас присущий эпохе стиль философствования.

Переведенный нами отрывок выражает полемическую установку и синкретический характер СС и ССВ при рассмотрении таких традиционно важных для санкхьи тем, как страдание, несвязанность пуруши, обусловленность представления о его связанности незнанием, устранение этого незнания как причина освобождения. Заключительная часть переведенного отрывка представляет собой изложение онтологии санкхьи, ее 25 таттв, — того ключевого пункта учения, который и дал название самой школе (слово *санкхья* буквально означает «связанный с исчислением»).

В постраничных примечаниях к переводу объясняются понятия и связанные с ними идеи санкхьи, что восполняет представление о философской системе санкхьи. Особое внимание обращено на заимствованные термины, аргументы и проблематику других школ, что является для санкхьи нововведением. Полемичность и синкретичность текста предъявляют особые требования к работе переводчика, предусматривая экспозицию им взглядов не только автора, но и тех, с кем автор дискутировал и чье влияние испытал.

Текст ССВ поделен Анируддхой на шесть разделов: «О предметах [доктрины]», «О следствиях прадханы», «Об отрешенности», «Притчи», «Опровержение чужих точек зрения», «[Краткое] повторение [доктрины]». Нами переведена 61 сутра первого раздела с комментарием к ним (за исключением последнего предложения комментария к сутре 61, относящегося по смыслу уже к следующей сутре).

Перевод выполнен по авторитетному изданию Р. Гарбе: *Aniruddha's Commentary and the Original Parts of the Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṃkhya Sūtras* / Ed. R. Garbe. Calcutta, 1888. При работе над данным переводом учтены все три существующих научных перевода СС и ССВ: *Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāṃkhya Sūtras* / Tr. R. Garbe. Calcutta, 1892; *Samkhya Philosophy: Containing Sāṃkhya-Pravacana Sūtram, with the Vṛtti of Aniruddha and the Bhāṣya of Vijñāna Bhikṣu* / Tr. N. Sinha. The Sacred Books of the Hindus. Vol. XI. Allahabad, 1915; Сутры философии санкхьи. Таттва-самаса. Крама-дипика. Санкхья-сутры. Санкхья-сутра-вритти / Подг. к изд. В. К. Шохин. М., 1997.

[ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. О ПРЕДМЕТАХ ДОКТРИНЫ]¹

Поклонение славному Ганеше!

Ом! Поклонение первопричине проявленного!²

Совершив поклонение Винаяке³, Вишну,
Сурье, Сарасвати, Лакшми, Ганге, Махешане⁴,
приступаю к составлению комментария.

Воистину, человек посвящает себя науке освобождения благодаря отрешенности. А отрешенность бывает двух ви-

¹ Нумерация и названия разделов приводятся Анируддхой в конце каждого раздела.

² «Первопричина проявленного» — это пракрити, бессознательная активная первоматерия. Практи и пуруша (атман), неизменное чистое сознание, лишённое содержания, составляют два начала дуалистической онтологии санкхьи. Почитание пракрити в благословении присутствует и в комментарии Вачаспати Мишры к «Санкхья-карикам» — одним из источников, из которого активно черпал идеи Анируддха.

³ *Винайка* («устранитель [препятствий]») — эпитет Ганеши. Автор обращается к Ганеше как к богу-покровителю всяких начинаний, а также богу мудрости и учености.

⁴ *Махешана* (букв. «великий властелин») — эпитет Шивы.

дов: от печали и подобных [настроений] или от исчерпания грехов, [совершенных] в прошлых рождениях. Ведь так [говорит] шрути: «В тот самый день, когда [человек] станет отрешенным, пусть сделается странствующим аскетом»¹. Посвятивший же себя [нашей] науке достигает освобождения ввиду высшей отрешенности. Патанджали говорит следующее: «Отрешенность — осознание владычества у того, кто не жаждет ни эмпирических объектов, ни [известных] из традиции. Эта высшая [отрешенность] есть безразличие к гунам² у распознавшего пурушу»³. Чтобы поведать о той высшей отрешенности, великий святой, сострадательнейший Капила, желающий вытащить мир [из страдания], начиная науку освобождения, составил первую сутру:

1. Итак, окончательное прекращение тройственного страдания — окончательная человеческая цель.

«Итак» — это [слово] имеет значение благословения, а не значение очередности действия⁴, поскольку значение очередности [действия] не свойственно таким [изречениям] шрути, как «В тот самый день, когда...». Произнесение благословения приличествует при *начинании* (курсив наш. — *Пер.*) дела, а слово «итак» выражает благословение. Считается, что:

¹ «Джабала-упанишада» (4). Одной из особенностей произведения Анируддхи является очень частое цитирование шрути и смрити, что призвано было снять с санкхьи обвинение в неортодоксальности, выдвинутое ее оппонентами, в частности Шанкарой. Нередко под видом шрути Анируддха приводит взгляды самих последователей санкхьи (I. 77; II. 20; V. 84, 87; VI. 32 и т. д.). Далеко не все цитаты идентифицированы. Основная заслуга в их идентификации принадлежит Р. Гарбе, который работал с пандитами.

² *Гуны* — конституирующие элементы пракрити. Распознавание, различение гун — причина освобождения.

³ «Йога-сутры» I. 15–16.

⁴ То есть слово *атха* (atha), которое мы переводим «итак», не следует понимать как некий итог, который предопределяет последующее изложение. Слово *атха* обозначает начинание.

«Слог „ом“ и слово „итак“ — эти два вышли изначально, вырвавшись из горла Брахмы. Поэтому оба они благословенны».

[Теперь разъясним] «тройственное страдание»: [1] поскольку телесное и душевное [страдание] считаются происходящими от самого индивида, [они образуют] один [вид страдания]; [2] [страдание], происходящее от [других] живых существ — причиняемое зверями, птицами и т. д.; [3] [страдание], происходящее от высших сил — причиняемое планетами, демонами и т. д.

[Оппонент]: Но они же, [страдания], прекратятся сами по себе! Ведь продолжительность страданий [лишь] несколько мгновений.

В связи с этим [автор сутр] сказал: «окончательное». Имеется в виду прекращение не отдельных страданий, но [всех] видов страданий. Слово «окончательное» подразумевает тут также прекращение [всех] будущих [страданий].

[Исполнение] долга (*дхарма*), приобретение (*артха*), удовлетворение желаний (*кама*) и освобождение (*мокша*) — человеческие цели. Но [первые] три не окончательные, так как они преходящи и имеют характер удовольствия, порожденного [эмпирическими] объектами. Освобождение же не таково — ввиду [его] вечности, имеющей природу света. Поэтому сказано: «окончательная человеческая цель».

[Оппонент]: Пусть прекращение страданий и будет человеческой целью. Однако поскольку оно осуществимо известными и легкими средствами, кто в своем уме будет заниматься подавлением [функционирования] психики и тому подобным, когда [оно, если следовать вашей] науке, достигается тяжелыми средствами, при помощи непрерывных усилий в течение многих рождений. Соответственно [говорится]:

«Если мед можно найти в [расщелине растущего поблизости дерева] *арка*, зачем взбираться на [лесистую] гору?

Какой мудрый будет совершать [лишние] усилия, если желаемый предмет совершенно доступен?»¹

Таким образом, для прекращения телесных страданий существуют лекарства и подобные [средства]; для прекращения душевных страданий существуют любимая жена, вкусная еда и т. д.; для прекращения страданий от живых существ существуют разные способы, разъясненные учителями «Нити-шастры»²; для прекращения страданий, происходящих от высших сил, существуют умиловительные ритуалы, амулеты, мантры и т. д.

На это [возражение оппонента отвечает] вторая сутра:

2. Она, [т. е. окончательная человеческая цель], не достигается эмпирическими [средствами], поскольку даже после прекращения [страдания с помощью таких средств] наблюдается [его] возобновление.

Мы говорим, что человеческой целью является не просто прекращение [страдания], но прекращение [самой возможности его повторного] возникновения. При помощи лекарств и подобных [средств] страдание не прекращается полностью. Если оно каким-либо образом и прекратится, нет гарантии, что не возникнет вновь по другой [причине].

Пусть [даже и] осуществится прекращение страдания [при помощи лекарств и подобных средств], однако

¹ См. идентификацию данного стиха В. К. Шохиним (Указ. соч. С. 294) как цитируемого во многих комментариях к «Санкхья-карикам» (в «Юкти-дипике», «Матхара-вритти», «Джаямангале»), а также в комментарии Шабарасвами к «Миманса-сутрам» и в «Татпарья-тике» Вачаспати Мишры.

² «*Нити-шастра*» (букв. «наука [правильного] поведения») — индийская наука о мудром поведении. Понималась и как наука о политике, государственном управлении, и просто как житейская мудрость.

оно не [будет окончательной] человеческой целью вследствие [необходимости] вновь и вновь совершать такого рода противодействие [страданию].

Далее [автор сутр] привел [возможное] возражение:

3. Поскольку усилие противодействия этому, [т. е. страданию], подобно ежедневному [усилию] противодействия голоду, [такое прекращение страдания с помощью эмпирических средств и есть] человеческая цель.

Как у того, кто ежедневно насыщается вкусными яствами, [стремясь] противодействовать голоду, [ежедневно присутствует] человеческая цель, так же [присутствует] человеческая цель ввиду [необходимости] вновь и вновь противодействовать [болезням] с помощью лекарств и подобных [средств] прекращения страдания.

[В связи с этим автор сутр] высказал [собственное] мнение:

4. Вследствие того, что [эмпирические средства противодействия страданию] не доступны постоянно, а даже когда доступны, не могут по-настоящему, [т. е. окончательно, прекратить страдания, эти средства] отвергаются искусственными в аргументации.

Не всегда и не везде есть врачи и т. д. Даже когда они есть, [с их помощью] не может быть окончательного прекращения тройственного страдания. Поскольку из-за связи [атмана] с телом неизбежно возникают страсти, не заметно, чтобы обладающий телом был счастлив. Таким образом, эта человеческая цель отвергается опирающимися на аргументы, а принимается [цель], устанавливаемая [нашей] наукой.

[Автор сутр] высказал еще и другой аргумент:

5. [Эмпирические средства прекращения страдания должны быть отвергнуты] также вследствие превосходства освобождения, потому что шрути [говорит] о [его] превосходстве над всеми [средствами устранения страдания].

Или так [поясним превосходство освобождения]: для прекращения тройственного страдания очевидно преимущество одного [средства] над другим. Однако освобождение имеет преимущество над всеми [такими средствами], потому что оно вечно, единично, представляет собой уничтожение всех страданий.

И вообще, нет такой философской системы, где освобождение не было бы человеческой целью, а также где освобождение лишь [временное] прекращение страдания с помощью лекарств и подобных [средств]. Поэтому твое (т. е. противника. — *Пер.*) мнение будет [совпадать] с нашим.

[Далее автор сутр] высказался об этом:

6. И нет разницы между обоими [мнениями].

При помощи обоснования собственного утверждения опровергается утверждение противника, не иначе. Сказано также [и следующее]:

«Когда в обоих утверждениях одна и та же ошибка, [их] опровержение также одинаково.

Ни одного [из нас] не должен вопрошать [другой] в дискуссии о подобном предмете»¹.

¹ В примечании к данному фрагменту В. К. Шохин пишет: «Приводимый стих не совсем соответствует смыслу того положения, которое он призван подтвердить» (Указ. соч. С. 295). Мы склонны, однако, согласиться с Р. Гарбе: «Смысл этого стиха, который касается вопроса спора, следующий. Сторонник санхьи говорит: „Если мою систему можно обвинить в подобной ошибке, ваша подвержена такой же трактовке, будь вы ведантистами, найяиками и т. д.; с какой целью, следовательно, мы спорим?“ Толкование Анируддхи основывается на предположении, что оппонент не чарвака» (Aniruddha's Commentary. P. 8). Другими словами: «Если вы опровергаете мое учение, вы тем самым опровергаете и свое, потому что „ошибка“, заключающаяся в признании освобождения окончательной целью челове-

[Оппонент: Вы] учите о способе освобождения того, кто связан по своей природе, или по-другому?

На это [автор сутр] ответил:

7. Нет предписания учить о способе освобождения того, кто связан по своей природе.

Потому что [если признаем возможность] уничтожения собственной природы, то [признаем этим] абсурдную возможность (*прасанга*)¹ уничтожения собственной сущности (*свабхава*). И сказано:

«В действительности уз не существует, а поскольку их не существует, нет и освобождения.

Оба они, [узы и освобождение], обусловлены только заблуждением и суть ничто».

[Автор сутр] подкрепляет это [свое мнение, высказанное в седьмой сутре, аргументами]:

8. Вследствие неуничтожимости собственной природы [наставление об освобождении того, кто связан по своей природе, было бы] несостоятельно как неисполнимое.

Вследствие неустранимости уз, принадлежащих вечной собственной природе, предприятие по их уничтожению было бы невыполнимым.

ского существования, у нас общая. И вообще, зачем спрашивать в споре друг друга о том, по поводу чего мы согласны?»

¹ Слово *прасанга*, которое, кроме обиходных значений «случай», «явление», «возможность», применимых и в данном контексте, имеет техническое значение *reductio ad absurdum*. Действительно, сведение к абсурду, демонстрирующее внутренние противоречия философской системы оппонента, было излюбленным индийским методом опровержения противника. Анируддха говорит, что если мы признаем возможность освобождения того, кто связан по своей природе, то этим утвердим возможность «уничтожения собственной природы» (что синонимично «уничтожению собственной сущности»). Абсурдность ситуации в том, что освобождение несовместимо с уничтожением сущности того, кто освобождается: ведь кто бы тогда освобождался?

[Оппонент]: Кто-нибудь, чтобы надуть, может учить даже невозможному: например, [тому, что] на кончике пальца [может поместиться] множество стад слонов.

На этот счет [автор сутр] высказался:

9. Нет предписания учить невозможному, и даже [если такому] учат, [это] не является [настоящим] учением.

[Это] ясно.

[Оппонент] выражает сомнение:

10. [Но дело может обстоять] как в случае с белой тканью или с семенем.

Наблюдается уничтожение даже собственной сущности, например белизны в ткани вследствие окрашивания и т. д., а также [производительной способности] семени вследствие порождения отростка.

[По этому поводу автор сутр] изрек [собственное] мнение:

11. Поскольку [ваши примеры свидетельствуют о] проявлении и сокрытии [некоторой] способности, [а не об уничтожении собственной природы, наше учение] не есть учение о невозможном.

[Если] исходить из [нашего] постулата о существовании следствия [в причине], белизна ткани не уничтожается, а подавляется посредством окрашивания и т. д., посредством [же] стирки проявляется вновь. Также семя, вследствие порождения отростка, не уничтожается, но подавляется [в своей производительной способности], а его повторное проявление [как производителя отростка] не наблюдается, вследствие отличия [этой] вещи [от других]¹.

¹ Другой возможный перевод фразы *vastu-vaicitryād* («вследствие отличия [этой] вещи [от других]»): «вследствие неоднородности вещей». Сложно понять, что имел в виду Анируддха: отличие сущности семени от

[Оппонент]: Пусть атман по собственной природе и не связан, однако он может быть связан временем.

По поводу этого [возражения автор сутр] произнес:

12. [Атман] не [связан] временем, потому что, будучи всепроникающим и вечным, он состоит в отношении со всем.

Было бы так, [как вы утверждаете], если бы иногда он был связан со временем, а [иногда] не был. Поскольку ограничивающим случайным свойством (*упадхи*)¹ вечного и всепроникающего [атмана является его] отношение ко всякому времени, [он не связан временем. Атман называется] вечным, когда утверждается, что [он состоит] в отношении с любым временем. «Всепроникающий» — это [слово] добавлено [в связи] с размышлениями, [представленными] в следующей сутре.

[Оппонент: В таком случае атман] будет связан местом в пространстве.

На это [автор сутр] ответил:

13. Также не местом в пространстве — по той же самой причине.

сущности других вещей или ненаблюдаемость отростка вследствие преобладания в месте наблюдения вещей, отличных от наблюдаемой (тогда более подходит второй вариант перевода, но он представляется малоприменимым к данному контексту).

¹ *Упадхи* — важнейший термин веданты, который означает иллюзорные дифференцирующие ограничения, накладываемые майей на единого атмана-Брахмана. Всякое различие, всякое свойство можно трактовать как упадхи. На уровне абсолютной истины — постижения атмана-Брахмана — упадхи снимаются. В нашем фрагменте упадхи — это приписывание лишенному свойств атману свойства иметь «отношение ко всякому времени». В тексте ССВ можно проследить три подразумеваемых в нем уровня истины, что соответствует духу влияния веданты: 1) уровень эмпирической ошибки познания — когда атман понимается как уничтожимый, ограниченный конкретным временем; 2) уровень эмпирической истины — когда атман понимается как имеющий «отношение ко всякому времени»; 3) уровень абсолютной истины — когда атман постигается как лишенный свойств (*ниргуна*), не связанный никаким свойством. Утверждаемое нашим автором в данном фрагменте соответствует второму уровню.

Вследствие отношения ко всякому месту в пространстве всепроникающего и вечного [атмана].

[Оппонент]: Тогда [атман] будет связан посредством [определенного] состояния (*авастха*)¹.

Об этом [автор сутр] высказался:

14. Не посредством состояния — потому что оно является свойством тела.

«Оно» — состояние. «Потому что является свойством тела» — это намек (*упалакшана*)². Главный смысл [в том, что] вследствие [своей] неизменности [атман не может быть связан].

[Оппонент]: Но атман может пребывать [в определенном] состоянии.

На это [автор сутр] ответил:

15. Этот пуруша [ни к чему] не привязан.

¹ *Авастха* — «состояние», «условие», «обстоятельство», «положение вещей». На наш взгляд, в данном фрагменте слово *авастха* надлежит понимать в том значении, в каком оно употребляется в веданте, когда речь идет о четырех состояниях атмана (бодрствование, сон со сновидениями, глубокий сон без сновидений и освобождение). О ведантистском понимании слова *авастха* свидетельствует цитирование автором сутр (сутра 15) фрагмента из «Брихадараньяка-упанишады» (IV. 3. 15, 16). В этом фрагменте говорится о том, что пуруша не привязывается (*асанга*) к переживаемому в состоянии сна. Согласно веданте, представление о том, что переживание состояний бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна принадлежит атману, обусловлено незнанием. Освобождение же находится за пределами всяких характеристик; с точки зрения абсолютной (а не эмпирической) истины оно не может характеризоваться и как «состояние (*авастха*)». Поэтому авастху нельзя назвать тем, что связывает атмана. Этот фрагмент — очередное свидетельство влияния веданты на наш источник.

² То, что состояния являются свойствами тела, — намек на неизменность атмана. Согласно еще «Санкхья-карикам» (17), необходимость существования того, что по своим свойствам противоположно пракрити, доказывает существование пуруши. То есть постижение телесного начала, которое изменчиво, зависимо, предполагает существование противоположности — неизменного, независимого.

«Этот пуруша [ни к чему] не привязан»¹ — есть [такое высказывание] шрути; [если бы мы стали на позицию оппонента, то] оно бы [нами] оспаривалось.

[Оппонент: Тогда атман] будет связан посредством действия (*карман*).

[Автор сутр] опровергает это:

16. Не посредством действия — вследствие [того, что оно] является свойством другого², и [возникло бы] чрезмерное распространение (*атипрасакти*)³ [чужого свойства на атмана].

Поскольку атман лишен качеств⁴, действие не есть свойство атмана.

[Оппонент]: Все же [атман] будет связан действием, даже [если оно] — свойство другого.

Это несуразно. Ведь ничто и нигде не определяется свойством другого, потому что [в таком случае] невозможно разнообразие мироздания и, [соответственно, будет иметь место ошибка] чрезмерного распространения. [Если мы согласимся с мнением оппонента, то примем] абсурдную возможность (*прасанга*) [наличия] уз и у освобожденных атманов, поскольку будет отсутствовать отличие [даже самой] отличности⁵.

¹ «Брихадараньяка-упанишада» (IV. 3. 15, 16).

² То есть действие является свойством происходящей от пракрити гунной психофизической составляющей индивида, а не свойством атмана. Представление об атмане как субъекте действия обусловлено неведением.

³ *Атипрасакти* — вид ошибки, возникающей тогда, когда свойства одного неоправданно распространяются на другое. Если бы вещь определялась через свойства другой вещи, то между вещами не было бы различия.

⁴ «Лишен качеств» — букв. «негунен» (*ниргуна*). Термин характерен для веданты. Когда данное слово употребляется в санкхье, следует иметь в виду, что речь идет скорее о «негунности» пуруши, противоположности его характеристик свойствам «гунной» пракрити, чем о неприменимости к нему, как в веданте, каких-либо атрибутов с точки зрения абсолютной истины.

⁵ То есть не будет даже самого понятия отличного. Освобожденный и связанный не будут отличаться.

[Автор сутр] высказал [еще и] другой контраргумент:

17. [Если признаем, что одно определяется] свойством другого, [то будет] невозможно разнообразие опыта.

Можно видеть, что одни счастливы, а другие страдают. И нет никого, кто, [находясь] в безначальной сансаре, не совершил поступка, являющегося причиной счастья, или поступка, являющегося причиной страдания. Если бы следствие [действий] одного [индивида] порождалось свойством другого, все были бы [одинаково] счастливы или [одинаково] страдали.

[Оппонент]: Если бы следствие [действий] одного [индивида] порождалось свойством другого, то регулировать [опыт и освобождение] могла бы пракрити: был бы связан тот пуруша, по отношению к которому она проявляет активность.

На это [автор сутр] ответил:

18. Если [вы думаете], что связывает пракрити, то [это] неверно, [потому что] она тоже зависит от другого.

Поскольку пракрити всё пронизывает и состоит в одинаковом отношении к каждому пуруше, без действия нет регуляции [опыта и освобождения]. Поэтому даже она, [пракрити], зависит от действия. А ошибка, связанная с ним, [действием, уже была выше] объяснена.

[Оппонент]: Если атман не связан посредством пракрити и т. д.¹, а также по собственной природе, тогда обучение науке освобождения будет бесполезным.

На этот счет [автор сутр] высказался:

19. У того, кто по своей природе вечен, чист, сознателен и свободен, нет сопряжения с этим, пока нет сопряжения с тем.

¹ То есть временем, пространством, состояниями и действиями.

«Чистый» — не соединенный с гунами. «Сознательный» — ясный. «Сопряжение с этим» — сопряжение с узами. «Пока нет сопряжения с тем» — пока нет сопряжения с пракрити. При отсутствии неразличения (*авивека*) [атмана и пракрити] у атмана никогда не бывает уз, однако из-за неразличения [возникает] неоправданное приписывание уз себе. И оно, [это неразличение], должно быть устранено именно через обучение [нашей] науке.

[Оппонент-адвайтист]: Тогда атман будет связан посредством незнания (*авидья*)¹.

На это [автор сутр] ответил:

20. Также не посредством незнания — из-за невозможности связанности нереальным.

Ведь незнание — это предшествующее либо последующее небытие знания². Однако в обоих случаях [незнание — это нечто] нереальное. А у реального атмана узы из-за [чего-либо] нереального не возникают. Поэтому [выражение] «связан посредством незнания» всего лишь отговорка, а не [окончательная] истина³.

[Адвайтист: Но] пусть незнание будет [чем-то] отличным от [предшествующего и последующего небытия] знания и реально существующим.

¹ Ведантист, говоря о возможности связанности атмана посредством незнания и о реальности незнания, пытается поймать сторонников санкхьи, оставаясь при этом на уровне эмпирической истины. В веданте с точки зрения абсолютной истины реально существующим (*васту*) является только атман (Брахман).

² Анируддха применяет термины ньяя-вайшешики, которая считала небытие отдельной категорией и признавала четыре вида соотносительного небытия (отсутствия): 1) предшествующее, или небытие чего-либо в данном локусе до его появления; 2) последующее, или небытие чего-либо в данном локусе после его устранения; 3) абсолютное, или всегдашнее отсутствие вещи в определенном локусе (например, рогов у зайца); 4) взаимное, или отсутствие одной сущности в другой (например, горшка в столе и стола в горшке).

³ Как и ведантист, автор сутр и Анируддха считают, что с точки зрения абсолютной истины незнание нельзя признать реальным (*васту*), однако на уровне эмпирической истины, на котором есть и связанность, и освобождение, нельзя признать, что незнания нет.

Об этом [автор сутр] высказался:

21. [При допущении] реальности [незнания наносится] ущерб [и вашей, и нашей] доктрине.

Если [бы мы соглашались] с реальностью незнания, то для нас, по причине [его] неуничтожимости, не [существовало бы возможности] освобождения¹.

Но для [вас самих], недуалистов, незнание не является реальным, [поскольку оно у вас уничтожимо]. Для [нас] же, дуалистов, ввиду неуничтожимости того, что реально существует, не имея начала², наставление [об освобождении было бы] лишенным смысла.

[Автор сутр] высказал и другой контраргумент:

22. И имеет место дуализм разных [начал].

Если [у вас] незнание существует реально и не имеет начала, то оно тождественно вечному атману. Если оно не есть атман, то [будет иметь место] дуализм разных [начал].

¹ Принятие для санкхьи реальности незнания, происходящего от пракрити, означало бы возможность его трансформации, а не полного уничтожения. Фактически же санкхья реальность незнания принимает: оно как диспозиция сознания есть реальная модификация пракрити. Это, однако, не препятствует освобождению как растождествлению атмана и пракрити. Такие нестыковки, на наш взгляд, — плод давнишнего (еще с «Санкхья-карику») маневрирования санкхьи между реализмом и иллюзионизмом. Подобное маневрирование постоянно дает себя знать в наших источниках. Это не удивительно, ведь дух той эпохи определяли ньяя-вайшешика и веданта. В СС и ССВ более явно, по сравнению с классической санкхьей, обнаруживается тенденция к иллюзионизму.

² То, что реально существует, не произведено и не имеет начала. То, что не произведено, не может быть и разрушено, т. е. является вечным и бесконечным. Но на самом деле и с точки зрения санкхьи сансара и неведение безначальны, хотя и имеют конец во времени. Поэтому упрек Анируддхи веданте может относиться и к самой санкхье. Для веданты авидья как ошибочное постижение реальности есть нечто самопротиворечивое, поэтому нет ничего удивительного в приписывании ей (авидье) взаимоисключающих свойств (безначальности и разрушимости).

[Адвайтист]: Скорее другие вещи, [а не незнание, могли бы быть] в подобном положении. Незнание же [имеет исключительный статус]: даже будучи реально существующим и безначальным, оно уничтожится.

[Автор сутр] сказал:

23. Если [утверждать, что] оно, [незнание], имеет два взаимоисключающих свойства,

[У адвайтистов незнание имеет] исключающие друг друга свойства: хотя оно и не имеет начала, но вследствие уничтожимости характеризуется предшествующим небытием.

[Автор сутр] изрек следующую [часть своего высказывания]:

24. то [с этим] нельзя [согласиться], поскольку подобная вещь (*надартха*)¹ не [должна] признаваться².

Нигде никем никогда подобная [внутренне противоречивая] вещь (*надартха*) не признавалась.

[Оппонент-вайшешик]: Если так, то, поскольку пракрити и [другие начала санкхьи] отличаются от шести категорий (*надартха*), куда [же они] входят?

¹ Словом *надартха* (букв. «смысл слова», «вещь», «категория») санкхья обозначала 50 диспозиций сознания, одной из которых является незнание (*авидья*).

² Возможный перевод: «...поскольку подобная вещь (*надартха*) непостижима (*апратити*)». В этом случае аргумент может быть высказан от имени вайшешики, для которой нереально то, что непознаваемо. Тогда вайшешик выполняет роль *уттарапакшина* (букв. «обладающий высшей [по сравнению с *пурвапакшином*] точкой зрения»), который опровергает *пурвапакшина* (букв. «обладающий начальной точкой зрения»), которым является ведантист. Далее *сиддхантин* (букв. «обладающий окончательно доказанным / истиной») — в его роли выступает автор сутр — опровергает *уттарапакшина*. Это характерная для веданты структура дискуссии (когда кроме противника-*пурвапакшина* и *сиддхантина* в ней участвует и *уттарапакшин*), отражающая ведантистскую концепцию ступенчатой истины.

На это [автор сутр] ответил:

25. Мы не сторонники [учения] о шести категориях, подобно вайшешикам и т. д.

[Это] ясно.

[Вайшешик]: Если категории [вы] не устанавливаете, каким образом [вы обосновываете свои] 25 таттв?

По этому поводу [автор сутр] произнес:

26. Хотя [категории нами и] не установлены, [список наших таттв] не является перечислением [того, что] несуразно, в противном случае [мы были бы] подобны детям, сумасшедшим и т. д.

Мы не утверждаем, что есть только шесть категорий, но также не соглашаемся с тем, что не обосновано аргументами. Иначе [мы были бы] подобны детям и сумасшедшим. И [сказано об этом] так:

«Ведь от авторитетных речений не слетают с неба великие боги, [только] обоснованное высказывание должно приниматься мною и другими, подобными вам».

[Теперь автор сутр] опровергает мнение буддистов:

27. Этот [атман] также не обусловлен и безначальным влиянием объектов.

[Точка зрения буддистов, что] «этот», то есть атман, может иметь узы, обусловленные не имеющими начала следами (*васана*) объектов, не[правильна]. Мы же [считаем], что [у атмана] отсутствуют узы, поскольку у атмана отсутствует связь со следами. [Далее, если исходить из] доктрины [самих] буддистов, [то] ввиду несуществования постоянного атмана, а также ввиду отсутствия постоянного следа в течение какого-либо промежутка времени кто [и как может быть] связан?

[Буддист]: Поток [мгновенных состояний, которые представляют собой] индивида (*атма-сантана*), может быть связан потоком следов, [возникающих] из-за влияния внешних объектов.

На этот счет [автор сутр] высказался:

28. Вследствие различия в пространственной локализации внешнее и внутреннее не находятся в отношениях оказывающего влияние и испытывающего влияние, подобно находящемуся в Шругхне и находящемуся в Паталипутре.

Если бы [оппонент] сказал: наблюдается, что солнце и сосуд с водой тоже находятся в отношениях влияющего и испытывающего влияние, то [такой пример не был бы подходящим, поскольку] в нем влияние [солнца на воду осуществляется] благодаря соединению солнечного луча [и воды]. Здесь [же] такого соединения нет. [Кроме того, утверждать, что узы на атмана накладываются] посредством следов, не[правильно еще и вот почему]: поскольку, [согласно вашей доктрине, ничто] не существует в течение определенного промежутка времени, каким образом [возможно] соединение [следа и атмана]? Если [скажете, что не отдельные следы, а их] поток [связывает атмана, то ответим]: если [этот поток является] носителем, отличным [от отдельных следов], [ваша] доктрина [отсутствия постоянного атмана] разрушается. А если [поток у вас] не отличен [от составляющих его отдельных элементов], тогда ведь он должен что-то осуществлять, [чтобы, по буддийскому учению, существовать]. Но осуществление [им чего-либо] невозможно вследствие [его] мгновенности¹. [Коль скоро поток ничего] не осуществляет, что [толку] с него, равнозначного несуществующему?

¹ Согласно буддистам, существовать — это что-либо совершать, быть продуктивным. Мгновенное, по мнению Анируддхи, не может действовать, т. е. производить определенный результат, следствие, а значит, не существует.

[Оппонент: Хорошо], пусть не будет влияния на внутреннее посредством следа. [Однако] поскольку атман [у вас] всепроникающ, из-за соединения атмана с некоторым внешним местом [все же] будет [осуществляться] влияние [на атман].

В связи с этим [автор сутр] сказал:

29. [Если признать] влияние, осуществляемое [на атмана] каким-либо местом, [то] между обоими нет различия¹.

У сторонников [учения о] едином атмане не [будет обретения] освобождения, поскольку влияние на всепроникающего атмана будет осуществляться всегда. Поэтому [в этом случае] нет различия [между связанным и освобожденным]. У сторонников же [учения о] множественном атмане различия [между связанным и освобожденным] нет потому, что все [атманы] соединены со всеми объектами [и у них] одновременно возникает одинаковое восприятие.

[Автор сутр] высказывает [предполагаемое] сомнение [буддиста]:

30. Если [буддист возразит, что различие может быть] благодаря *адриште*²,

¹ Выражение «между обоими нет различия» в этой сутре можно понимать и как различие между сторонниками доктрины единого атмана и множественного атмана, и как различие между связанным и освобожденным. Можно понимать и так: «...у обоих, [т. е. у сторонников учения о едином атмане и у сторонников учения о множественном атмане], нет различия [между связанным и освобожденным]». Все три толкования представляются возможными. Более того, мы затрудняемся определить, кого имеет в виду Анируддха под «сторонниками [учения о] едином атмане» и «сторонниками [учения о] множественном атмане» в комментарии к этой сутре. Вариант первый: «сторонники [учения о] едином атмане» — это ведантисты и санкхьяики, а «сторонники [учения о] множественном атмане» — буддисты. Вариант второй: соответственно ведантисты и санкхьяики (но, возможно, также буддисты).

² *Адришта* (букв. «невидимое») — скрытая потенция, связывающая действие с его следствием.

Хотя вследствие постоянного соединения [всех атманов] со [всеми объектами] могло бы всегда иметь место [одинаковое] восприятие [у всех], все же, поскольку благодаря адриште у всякого [индивида] возникает [то, а не иное] восприятие, то именно она является его причиной. Таким образом, [одинаковое] восприятие не [имеет места] всегда [и у всех, и поэтому будет существовать различие между связанным и освобожденным].

[Автор сутр] изложил контраргумент:

31. [ответим: если исходить из буддийского учения о мгновенности, то] вследствие отсутствия отношения одновременности между обоими, [т. е. между «текучим» атманом¹ и «текучей» адриштой], не [может быть] отношения того, чему способствуют, и способствующего.

[Это] понятно.

[Буддист] выражает сомнение:

32. Если [возразить], что, как в случае обрядов [для рождения] сына,

Как при помощи обрядов [для рождения] сына [еще] не рожденному сыну оказывается содействие посредством ритуала, так будет и в этом случае².

¹ Буддисты тоже могут (и это ясно из контекста предыдущих сутр) употреблять слово *атман*. У них оно обозначает индивида, состоящего из совокупности скандх, каждая из которых является потоком дхарм.

² На этом примере буддист хочет продемонстрировать, что для воздействия одного на другое не обязательно, чтобы между ними была преемственность. Буддист показывает, что адришта накапливается отцом, когда сына еще нет, а через некоторое время начинает действовать по отношению к сыну. В следующей сутре автор подразумевает, что этот пример буддиста годится, если исходить из его доктрины мгновенности. В случае же санкхьи этот пример недействителен, потому что атман сына существует всегда, т. е. и до его зачатия или рождения, следовательно, отец может оказывать на него воздействие. Даже если пример для буддиста и хорош, все же буддийская доктрина мгновенности не допускает возможности воздействия отца на сына, поскольку нет того, на кого воздействуют (как нет и самого воздействующего).

[Автор сутр] высказал [в ответ на это возражение свое] мнение:

33. [ответим]: ведь у вас при этом не существует постоянного единого атмана, который освящается посредством обряда зачатия и подобных [церемоний, проводимых ради появления потомства].

[Мы же утверждаем, что] атман — безначальный, вечный, чистый, сознательный. [Только] в отношении такого [атмана] применимы жертвоприношения, раздача даров и т. д.

[Буддист: И все же] атман не является постоянным и сознательным.

34. Вследствие недоказуемости постоянного следствия¹ [нами утверждается концепция] мгновенности [всего].

Существование — это бытие продуктивным (*артха-крия-каритва*), а оно покрывается (*вяпта*) [отношениями] очередности и одновременности. Они же не имеют места в том, что не мгновенно, и поэтому вынуждают принять [доктрину] мгновенности².

[Автор сутр] возражает:

35. [Концепцию мгновенности] нельзя принять, поскольку [она] опровергается посредством узнавания.

Хотя уже из рассуждения (*ньяя*) о том, что при наличии сопутствующей [причины имеет место] продуктивность, а при отсутствии сопутствующей [причины] про-

¹ Под следствием (*карья*) подразумевается любая обусловленная некоей причиной, произведенная вещь (*санскрита-дхарма*, или состоящее из санскрита-дхарм — в буддизме). Индивид и все психофизические явления произведены.

² Согласно буддистам, быть — это производить. Постоянный атман не может действовать ввиду своей неизменности, невозможности в нем отношений очередности и одновременности. Поэтому существуют лишь моменты.

дуктивность отсутствует, должно быть принято доказательство постоянства [вещей, опровергающее доктрину мгновенности]¹, все же [автором сутр] приводится [еще одно] опровержение [доктрины мгновенности] — при помощи беспрепятственного узнавания, — ибо общеизвестен аргумент, высказываемый всеми [людьми в словах]: «Это ведь он!» Это детально объяснено в другом месте и поэтому тут не конкретизируется.

[Автор сутр] высказал очередной контраргумент:

36. [Концепция мгновенности не может быть принята] также вследствие противоречия шрути и рассуждению (ньяя).

Шрути говорит: «Есть пуруша, пожинающий плоды других рождений». Рассуждение [таково]: кто же, если [результаты] действия не пожинаяются, действует для его осуществления?²

[Буддист: Но] деятельность [ради другого без ожидания личного вознаграждения] наблюдается у сострадательных [людей] вследствие отрешенности [от эмпирических объектов].

[На это ответим: подобное возражение] не[уместно], потому что в данном случае посредством такой [беско-

¹ Бытие, с точки зрения буддизма, — это произведение следствия, которое невозможно в том случае, если причина не является «сопутствующей», т. е. не совпадает в определенный момент времени со следствием. Такое одновременное бытие причины и следствия (т. е. преемственность между ними, делающая причину производителем определенного следствия) невозможно, если исходить из буддийской доктрины мгновенности. Производительность требует определенного постоянства вещи, что находится в противоречии с учением о мгновенности.

² При буддийской дискретности предыдущий момент бытия индивида не связан с последующим, т. е. в одно мгновение существует один индивид, а в следующее — совсем другой, не имеющий ничего общего с предшествующим. Этим опровергается для индивида смысл прикладывать усилие для достижения чего-либо, потому что результатами этого усилия воспользуется не он, а другой.

рыстной] помощи [другому] также приобретается добродетель (*дхарма*), и даже при отсутствии [у отрешенного человека] намерения [обрести] добродетель [такая бескорыстная помощь] является средством [достижения] освобождения¹.

[Автор сутр] изложил следующий контраргумент:

37. И вследствие неустановленности примера.

Поскольку [у вас] все входит в то, что нужно доказать, не существует примера². Если [что-то и] не входит [в сферу того, что нужно доказать, то] это собственно постоянный [атман].

[Буддист]: Но доказывается также и его, [атмана], мгновенность, [только] при помощи других аргументов.

[На это ответим, что и] тут [имеет место] неустановленность примера³.

[В комментарии к сутре 34 было изложено мнение буддиста, согласно которому реально то, что действует, осуществляя цель, однако], если [принять буддийскую] точку зрения, [что все] мгновенно, осуществление цели (*артхакрия*) будет невозможно.

[В связи с этим автор сутр] сказал:

38. Между двумя возникающими одновременно [вещами] нет отношения причины и следствия.

[Отношение между] «двумя возникающими одновременно [вещами]» — той, которая обуславливает (*свалак-*

¹ В санхье *дхарма* — диспозиция сознания, которая способствует (как непрямая причина) освобождению. См. далее, сутры 55, 56.

² Пример — необходимая составляющая индийского силлогизма. Надежный пример, который является фундаментом индуктивного получения основания силлогизма, в данном случае отсутствует, потому что все требует доказательства (в том числе и то, что могло бы являться примером), когда речь идет о доказательстве мгновенности всего.

³ В данном случае пример в подразумеваемом силлогизме, доказывающем мгновенность атмана, отсутствовал бы: в качестве примера нельзя привести ничего, что было бы мгновенно.

шана), [т. е. причиной], и той, которая является осуществлением цели (*артхакрия*), [т. е. следствием], — подобно [отношению] между левым и правым рогом [животного]¹. Об этом [мы будем] говорить неоднократно.

[Буддист]: Отношение причины и следствия будет только из-за предшествующего и последующего существования во времени.

На это [автор сутр] ответил:

39. Потому что, когда отходит первое, [т. е. причина, у него] нет связи со вторым, [т. е. со следствием]².

Было бы так, [как утверждают буддисты], если бы передавался «избыток» [от предшествующего, т. е. причины, последующему, т. е. следствию]. Но это и невозможно, поскольку [буддисты придерживаются доктрины] мгновенности.

[Автор сутр] разъясняет это:

40. [Это] не [так], потому что, когда существует одно, [т. е. причина], у него нет связи с другим, [т. е. со следствием], ибо оба разделены.

Если отношение между причиной (*хету*) и «имеющим причину» (*хетумат*) [лишь] временное, причинно-следственного отношения [между ними] не будет, потому что [«имеющее причину»] не имеет природы следствия, ибо оба [они, причина и «имеющее причину»],

¹ Наши авторы хотят показать, что между причиной и следствием должна быть преемственность, т. е. причина и следствие должны и совпадать, и расходиться. Только совпадающие или только разъединенные вещи не могут находиться в отношении причины и следствия.

² Сутры 38 и 39, очень вероятно, составляют одно предложение, в котором рассматривается случай одновременности причины и следствия. Тогда тут комментарий не совсем подогнан к сутрам, потому что Анируддха интерпретирует сутру 39 уже как рассмотрение случая очередности причины и следствия. В СС обсуждение очередности начинается в сутре 41, у Анируддхи — раньше, в этой сутре.

разделены¹. И оставьте [свои разговоры о существовании как о] бытии продуктивным: само употребление выражений «это причина», «это следствие» [при принятии концепции мгновенности всего] неадекватно.

[Буддист]: Но существование причины во время [существования] следствия бесплодно; [причина] будет [причиной, т. е. чем-то продуктивным], только посредством существования в предшествующий [момент] времени.

По этому поводу [автор сутр] сказал:

41. Если [причина характеризуется] просто как бытие, предшествующее [следствию], нет определенности.

[Причина и следствие относятся] к разным потокам или к одному [и тому же] потоку? Если к разным потокам, то будет чрезмерное распространение (*ати́прасакти*) [свойства быть причиной определенного следствия на все что угодно]. Если к одному [и тому же] потоку, то, [исходя из вашей доктрины мгновенности], будет уничтожение [предшествующего], не имеющего связи (*ниранвая*) [с последующим]. Поскольку же этот [случай, когда причина и следствие относятся к одному и тому же потоку], подобен [случаю, когда они относятся] к разным потокам², [в обоих случаях] нет определенности³. Ведь [у вас] не существует связи [между причиной и следствием. Это уже] оговорено [нами в сутре 40].

[Буддист]: Но наблюдается, что даже то, что [уже] не присутствует, является причиной, — например, когда

¹ Слово *хетумат* мы переводим, в отличие от трех других переводчиков (Р. Гарбе, Н. Синхи и В. Шохина), как «[нечто], имеющее причину», а не как «следствие». Употреблением слова *хетумат* вместо привычного обозначения следствия *карья* подчеркивается, что то, что имеется тут в виду под *хетумат*, не может даже называться следствием.

² То есть и тут причиной определенного следствия и следствием определенной причины может быть все что угодно.

³ Нет определенности, что является, а что не является причиной данного следствия, а также что является, а что не является следствием данной причины.

буйвол или другое [животное] умирает после выстрела стрелка из лука. Причиной смерти пронзенного стрелой [буйвола стрелок становится только] после [смерти животного, а к тому времени стрелка может уже и не быть]¹.

[Мы ответим, что это] не так, — ведь в данном случае [стрелок, будучи причиной, и] смерть [буйвола, будучи следствием], связаны [между собой] при помощи действия.

[Таким образом, нами] была рассмотрена [точка зрения буддиста о том, что] узы возникают вследствие влияния внешних вещей. [Далее автор сутр] возражает [буддисту]-виджнянавадину, [который говорит]: «Но ведь внешние вещи не существуют, поскольку мир имеет природу сознания!»

42. [Мир] не один лишь [феномен] сознания, потому что воспринимается внешнее.

«Мир не один лишь [феномен] сознания». Если бы было так, [как вы говорите], существовало бы представление «Я горшок», а не «Это горшок». Если [скажете, что отличие между представлениями] обусловлено отличием следов (*васана*), то это не так: [ведь] каким образом [возможно данное] отличие, если при отсутствии внешнего [горшка] следы горшка [не могут] существовать? Далее, что является причиной следа: только-след, или след, [оставленный в сознании чем-либо] внешним?² Если будете утверждать, что это след, [оставленный чем-либо внешним], то ввиду [признания вами] существования [чего-то] иного [по отношению к сознанию] это [иное] и будет внешним предметом.

¹ Поэтому, как считает буддист, причиной может быть то, что перестает существовать до появления следствия, а причинно-следственные отношения сводятся к простому предшествованию причины следствию во времени, и наличие между ними какой-либо связи не предполагается.

² Рассмотрение первой части этой альтернативы помещено Анируддхой в конце комментария к данной сутре (перед возражением шуньявадина).

[Буддист-виджнянавадин]: Нет же, внешний предмет не существует, поскольку нет целого, отличного от частей, то есть поскольку части и целое тождественны ввиду восприятия [их] тождественности¹.

[На это ответим]: когда перемещается часть, перемещается целое. [Но] когда [перемещается] малая часть, целое не перемещается. [В последнем случае] ввиду различия, [проявляющегося] в приписывании [целому] противоположной характеристики «не перемещается», [утверждаем, что] нет тождественности [между совокупностью частей и целым]. Подобным образом следует упомянуть [и аналогичные] возражения [против такой тождественности: можно наблюдать, что один из элементов отношения «часть — целое»] — окрашенный, покрытый — находится в определенном месте, [а другой] — неокрашенный, непокрытый — не находится в том же месте².

Пусть целое [и] не будет [отличаться от частей]. Даже тогда отрицание [существования] внешних предметов не[оправданно], ибо скопление атомов воспринимается как грубое.

[Виджнянавадин]: Неверно, потому что атом выводится из целого, являющегося следствием. Если [же] его, [т. е. целого], нет, [как мы утверждаем], то из чего тогда должен выводиться [атом, являющийся причиной?³ И еще

¹ Суть этого аргумента виджнянавадинов в пользу нереальности внешнего сознанию предмета мы изложим словами польского исследователя К. Якубчака: «Предмет не может быть монолитной целостностью, — замечает Васубандху, — потому что он никогда не наблюдается вне своих частей. Другими словами, потому что предмет наблюдается как протяженный, т. е. делимый, или составленный из частей. После устранения этих частей никакого предмета не остается» (*Jakubczak K. Jogaczara // Filozofia Wschodu / Pod red. B. Szymańskiej. Kraków, 2001. S. 232*).

² Эти «антиномии» (считать ли окрашенным целое при окрашенности части и т. д.), вытекающие из понятия целого, рассмотрены найяиком Удайна в его антибуддийском трактате «Атмататтва-вивека».

³ В санхье материальная причина — пракрити — выводится из ее следствий.

аргумент]: поскольку атомы не воспринимаются чувствами и при их скоплении [к ним] не прибавляется чего-либо дополнительного, представление «Это [скопление] грубое» ошибочно. Поэтому мир лишь [феномен] сознания.

На это отвечаем: [вы не правы] — ввиду [рассмотренного выше] различия между частями и целым. Опять же: вследствие того, что они различны, когда дрожит часть, целое не дрожит; и только в том случае, когда дрожит бóльшая часть, дрожит [также] целое. Подобный вывод [о различии частей и целого] следует сделать и тогда, когда [наблюдаем] противоположность [признаков] у окрашенной [части и] неокрашенного [целого] и т. д. Потому [существование] внешнего предмета установлено¹. Если [же будете утверждать, что] только след [в сознании, а не внешний объект является причиной другого следа в сознании, то при этом] всегда должно бы возникать восприятие [всего].

[Буддист-шуньявадин]: Поскольку восприятия без объекта не наблюдается, а объект отсутствует, то нет и восприятия.

[Об этом] шуньявадин высказался [так]:

43. Поскольку при отсутствии этого, [т. е. внешнего объекта], отсутствует [также и] то, [т. е. восприятие], тогда [всё] — пустота (*шунья*).

Ввиду отсутствия восприятия при отсутствии [внешнего] объекта [«всё»] — пустота. Если [же принять, что

¹ Выше Анируддхой приведены фрагменты дискуссии о соотношении частей и целого, которая издавна велась преимущественно между буддистами и найяиками. Представленные от имени санкхьи аргументы разработаны в этой полемике найяиками, с позиций и в терминах которых высказывается тут Анируддха (говоря даже о восприятии «скопления атомов»). Раньше санкхья напрямую не касалась в своих текстах вопроса о соотношении частей и целого, поэтому Анируддха в данном случае является новатором. Его позиция по этому вопросу демонстрирует сходство с позицией ньяи.

сознание] есть объект для самого себя, [это будет] противоречить [отношению] между субъектом и объектом.

44. Реальность — пустота; бытие уничтожается, потому что уничтожение — природа вещей.

Если бы реальность имела природу бытия, то при уничтожении реальности вследствие уничтожения бытия не [было бы возможно] освобождение¹. «Потому что уничтожение — природа вещей»: потому что вещь неизбежно уничтожается.

[Автор сутр] ответил:

45. [Это] просто отрицание со стороны неразумных.

«Небытие не уничтожается»² — это лишь слова, а не истина. «Неразумных» — тех, которые не знают наук. [Это не истина], поскольку: [1] наблюдается уничтожение предшествующего небытия; [2] при принятии [нашей доктрины] существования [следствия] в причине бытие не уничтожается; [3] пракрити и пуруша не уничтожаются, даже если слово «уничтожение» употребляется [вами в значении] «преходящая природа».

¹ Бытие, согласно приведенному мнению шуньявадина, уничтожается, поэтому реальность, в которой пребывает освобожденный, не может являться бытием.

² В отличие от издания текста Гарбе, которому мы следуем, индийское издание оригинала приводит вариант «Бытие уничтожается (bhāvo naśyati)» (Aniruddha-vṛtti-sametam sāmṅkhyasūtram / Ed. by Rāmaśaṅkara Bhat-tācārya. Varanasi, 1964). Все три переводчика, как и мы, придерживаются варианта издания Гарбе. Исходя из последующего контекста, он представляется предпочтительным. «Небытие не уничтожается» — это заключение, которое сделал Анируддха, основываясь на предшествующей тезе об уничтожимости бытия, вложенной в уста шуньявадина. Если уничтожается бытие, тогда то, что не уничтожается и чем является освобождение, есть небытие (третий вариант, согласно санкхье, неприемлем). Вообще же шуньявадины считали, что трансцендентная реальность, которая именуется пустотой и является сущностью всех феноменов, не описуема в категориях бытия или небытия.

[Шуньявадин]: Но ведь небытия не существует! Откуда [же берутся] рассуждения о его уничтожении или неуничтожении?

[Ответим: если небытия не существует], как тогда мы воспринимаем, что земля лишена горшка? Если [восприятие отсутствия горшка] основывается на земле, то даже когда на земле есть горшок, имеет место восприятие его небытия, ибо земля остается такой же. [Если же скажете, что] восприятие отсутствия [горшка] основывается на земле как отделенной [от горшка, а] когда [на ней] есть горшок, нет [ее] обособленности [и, следовательно, нет небытия горшка, то мы спросим]: обособленность есть просто собственная природа земли или она отлична от нее? Если [обособленность] — это просто собственная природа [земли], то даже когда есть горшок, имело бы место восприятие небытия, поскольку она, [т. е. собственная природа], продолжает существовать. Если [же] принять, [что обособленность] отлична [от собственной природы земли], это, [т. е. обособленность], и будет небытием¹.

[Шуньявадин]: Все же о небытии [горшка] говорят тогда, когда земля [от него] отъединена. Когда [на ней] есть горшок, нет [ее] отъединенности. Где же основание для разговоров о небытии?

[Чтобы показать, что] это не [так, мы спросим]: отъединенность (*экакитва*) [означает] количественную единич-

¹ Анируддха показывает, что в любом случае следует признать небытие одной вещи относительно другой (горшка относительно земли), независимо от того, наличествует она в определенном месте земли или нет. Если горшок отсутствует, следует говорить о его предшествующем или последующем небытии, если наличествует — о взаимном небытии (горшка — в земле и земли — в горшке). В связи с этим надо отметить, что три переводчика истолковали выражение *aghaṭaṃ bhūtaṃ* в предложении, следующем сразу за возражением шуньявадина, как «на земле нет горшка», мы же — как «земля лишена горшка». По нашему мнению, в этом месте речь идет о восприятии не только отсутствия горшка *на поверхности (тала)* земли, но также и отсутствия горшка *в* земле. Что и передает наш перевод.

ность (*экатва-санкхья*) или [что-либо] иное? Количественная же единичность [земли] наличествует и тогда, когда на земле есть горшок. Если скажете, [что отъединенность земли означает что-либо] иное, то это [иное] и будет небытием. Ведь не было бы разницы в восприятии, если бы не было разницы между объектами, [а такая разница как раз и обосновывается признанием соотносительного небытия].

[Шуньявадин]: Но поскольку нет соединения между бытием, [т. е. органами чувств, которые существуют], и небытием, [т. е. отсутствием объекта], как [возможно] восприятие небытия? Подобно тому как восприятие «Это горшок» [возникает] вследствие соединения и разъединения органов чувств [с объектом], так же [должно возникать] и восприятие небытия, имея общую [с восприятием бытия] причину.

[Отвечаем]: ведь из наблюдения следствия устанавливается причина, а [в нашем случае] нельзя отрицать наблюдаемое следствие, [т. е. восприятие небытия]. Далее, поскольку мы не приверженцы учения об установленных категориях (*падартха*)¹, то пусть существует также какое-нибудь подходящее соединение [между бытием и небытием, которое необходимо для восприятия небытия]. Какая нам [от этого] потеря?² Таким образом, небытие обосновано.

¹ Подразумеваются наййки и вайшешики.

² И в ньяя-вайшешике, у которой Анируддха заимствует учение о видах небытия и в адрес которой направляет тут свой укол, создавая видимость полемики, небытие (отсутствие) воспринимаемо. Только в ньяя-вайшешике соединение, являющееся одним из качеств (*гуна*), характерно лишь для субстанций. Поэтому с небытием — категорией, отличной от субстанции, — органы чувств соединиться не могут. При восприятии небытия горшка органы чувств соединяются не с небытием горшка, а с землей — субстанцией, в которой «распределено» его небытие. Анируддха заявляет: ввиду того, что он не сторонник учения ньяя-вайшешики, ничто не мешает ему признать особый вид соединения между бытием (органами чувств) и небытием. Согласно ньяя-вайшешике, восприятие небытия осуществляется посредством одного из шести познавательных отношений (*санникариша*).

[Автор сутр] высказал еще один ответ [шуньявадину]:

46. Эта тоже — поскольку имеет такое же основание, как [и] обе другие доктрины.

«Эта», [т. е.] доктрина пустоты, «тоже» должна быть отвергнута, потому что имеет такое же основание, как доктрина, [утверждающая, что всё] мгновенно, и доктрина [реальности одного только] сознания. Как [учение о том, что всё] мгновенно, опровергается узнаванием воспринятого, [а учение о реальности одного только] сознания опровергается восприятием внешних объектов, так «эта тоже», [т. е.] доктрина пустоты, должна быть отвергнута, ввиду того что все постигают мир посредством восприятия¹.

[Автор сутр] произнес [и] следующий контраргумент:

47. В обоих случаях отсутствует человеческая цель.

Если пустота — это небытие, то кто же в здравом уме стал бы [что-либо] предпринимать ради небытия? И [само] употребление авторитетного выражения (*шабда*) «Освобождение есть человеческая цель», [подразумевающего определенную] действительность, [было бы тогда] бессмысленным. Или же пустота [у вас] отлична и от бытия, и от небытия? Поскольку [существование] такого рода вещи, [т. е. обладающей взаимоисключающими характеристиками], опровергается опытом, [она] также не [может быть] целью человека.

Чтобы опровергнуть шуньявадина, [автор] привел мнение джайна о том, что атман соразмерен телу:

¹ Восприятие (*пратьяхиша*), на которое постоянно ссылается Анирудха, — базовый источник правильного познания (*прамана*); на нем основываются два остальных признаваемых санкхьей источника правильного познания: умозаключение, или силлогизм (*анумана*), и слово авторитета — *шабда*. Полученное из восприятия имеет приоритет по сравнению с полученным из двух других источников правильного познания.

48. [Учение о том, что реальность — пустота], не [истинно], потому что [реальное] характеризуется движением.

Пустота не реальность, потому что пустота не движется. Однако движение доказано. А шрути говорит [об этом] так: «Яма с силой вытянул пурушу величиной с палец»¹; «Из-за прегрешения [человек] идет в ад, благодаря заслуге идет в рай, благодаря знанию идет в мир Брахмана».

[Теперь автор сутр] опровергает [и] это, [т. е. взгляд уттарapakшина-джайна]:

49. [Мнение о том, что реально только движущееся, неправильно], потому что это, [т. е. движение], не свойственно бездействующему.

[Это] ясно.

[Далее автор сутр] сказал о бездействии:

50. Доктрина, в которой из-за [атрибуции атману] определенной формы, как горшку и подобным [вещам, имеет место] ошибка [приписывания атману] свойств, аналогичных [свойствам этих вещей], должна быть отвергнута.

Движимы горшки и подобные [вещи], имеющие определенную форму. Когда [атману приписываются] свойства, идентичные их [свойствам, то предусматривается возможность его] уничтожения, поэтому такая доктрина должна быть отвергнута. Более того, [у вас атман] при переходе в другую жизнь посредством сжатия и расширения [принимает то] размеры тела слона, [то размеры тела] червя, поэтому [он должен] состоять из частей, а вследствие этого быть невечным.

[Джайн]: Но тогда [у вас будет] противоречие с такими [изречениями] шрути, как «[Яма с силой вытянул пурушу] величиной с палец».

¹ Под видом шрути цитируется «Сказание о Савитри» («Савитри-упакхьяна»: «Махабхарата» III. 281. 14–18).

На этот счет [автор сутр] произнес:

51. А шрути [метафорически говорит] о движении [атмана] вследствие [его] соотнесенности с ограничивающим случайным свойством (*упадхи*), подобно пространству.

Как при движении горшка ввиду отделения посредством горшка [части пространства возникает] мысль о том, что движется пространство, [заключенное] в горшке, так ввиду ограничения [атмана] посредством тела и т. д. [возникает] убеждение, что движется атман.

[Джайн]: Какое [нам дело] до ограничивающего случайного свойства? Различие [между связанным и освобожденным] будет от разницы в действиях.

На это [автор сутр] ответил:

52. [Атман] также не [связан] действием, потому что [оно] не является его свойством.

Было бы так, [как вы говорите], если бы действие было свойством атмана. Но у атмана нет никаких свойств, ибо он лишен качеств (*ниргуна*).

[Джайн: Пусть] действие и будет его свойством. Что [этому] противоречит?

В связи с этим [автор сутр] сказал:

53. Ведь [тогда будет] противоречие с [высказываниями] шрути о лишенном качеств (*ниргуна*) [атмане] и подобными [изречениями].

[Этому] противоречило бы [и такое высказывание] шрути: «Ибо этот пуруша [ни к чему] не привязан»¹.

[Джайн: Хорошо], пусть [действие и] не будет свойством атмана. [Однако] различие [между связанным

¹ Опять, как и в сутре 15, цитируется «Брихадараньяка-упанишада» (IV. 3. 15; та же цитата и в сутре 16). Тут цитата немного отличается от приведенной в сутре 15: наличествует слово «ибо» (*hi*), имеющееся в упанишаде, а в сутре 15 оно отсутствует.

и освобожденным] будет из-за [различия] в действиях, даже [если действия] суть свойство [чего-то] другого, [а не самого атмана] — поскольку атман, будучи всепроникающим, соединен со всем¹.

По этому поводу [автор сутр] высказался:

54. [Если признать, что атман может быть связан посредством] свойства [чего-то] другого, [будет ошибка] чрезмерного распространения [свойства одного на нечто другое].

Вследствие неограниченного соединения [атмана] со всем узы [связанных] распространялись бы даже на освобожденных атманов.

[Джайн]: Однако и у вас [признаётся] ограничение [атмана] добродетелью и пороком. [Ведь] наблюдаются старания связанного [обрести] освобождение, [обусловленные добродетелью]. Тут ваша доктрина совпадает с нашей, поэтому [между нами есть] согласие.

На это [автор сутр] ответил:

55. Даже [если есть] такая связь², нет согласия [между нами] вследствие [признания нами] неразличения [в качестве ее причины].

«Даже если [есть] связь» [атмана] с добродетелью и пороком, [наши доктрины] не совпадают вследствие [признания нами] «неразличения» [в качестве причины такой связи]. Если бы связь атмана с добродетелью и пороком была реальной, тогда имелось бы соответствие [между вашей доктриной и нашей. Мы] же [утверждаем, что]

¹ Ср. с сутрой 16.

² На основе одних сутр трудно понять, какую «связь» имел в виду их автор: связь со «свойством [чего-то] другого», о которой говорится в предыдущей сутре, или связь с добродетелью и пороком, как истолковывает Анируддха. Прояснить данный вопрос помогло бы разрешение сложной проблемы авторства сутр (т. е. является ли их автором сам Анируддха или кто-то другой).

ошибочное представление (*абхимана*) о связи атмана с добродетелью и пороком [возникает] вследствие неразличения. Итак, где [же тут] согласие [между нашими доктринами]?

[Джайн: Хорошо], пусть узы будут следствием неразличения. И в этом случае будет соответствие [между нашими доктринами, признающими] роль добродетели в уничтожении неразличения¹. В противном случае, [т. е. если не признать определенную роль добродетели в достижении освобождения], узы существовали бы всегда, [поскольку старания обрести освобождение обусловлены добродетелью].

На это [автор сутр] изрек:

56. Искоренение этого [неразличения] — вследствие установленной причины, как [и устранение] темноты.

При отклонении (*вьябхичара*) того, что [должно быть] признано причиной этого, [т. е. устранения неразличения], благодаря положительному (*анвая*) и отрицательному (*вьятирека*) [сопутствию], вообще нет уверенности [в следствии, т. е. в устранении неразличения]².

¹ Джайн прав, утверждая, что и в санкхье добродетель (*дхарма*) служит различению. Анируддха и автор сутр не оспаривают этого. Разница между санкхьей и джайнизмом заключается в том, что в санкхье главной и прямой причиной освобождения является различающее познание пракрити и пуруши, а другие причины второстепенны, тогда как в джайнизме истинная вера, истинное знание и истинное поведение — три равноценных и взаимодополняющих средства, ведущих к освобождению. Ниже автор сутр и Анируддха как раз говорят о том, что только знание уничтожает неразличение.

² Анируддха отождествляет онтологическое отношение причины и следствия с логическим отношением основания и доказываемого в силлогизме. Он говорит, что если причина (основание) ошибочна (т. е. ей присуще отклонение — *вьябхичара*), то на нее нельзя положиться как на причину данного следствия (доказываемого). Правильное же основание устанавливается благодаря отношению положительного (*анвая*) и отрицательного (*вьятирека*) сопутствия (*вьяпти*) с доказываемым. В нашем случае доказываемое (следствие) — уничтожение неразличения (освобождение). Его причина, согласно санкхье, — различительное познание. Следствие и причина связаны отноше-

Как свет уничтожает темноту, [будучи причиной уничтожения на основе положительного и отрицательного сопутствия], так в нашем случае уничтожение неразличения [происходит] от различения. Если мы и допустим, что добродетель [косвенным образом] служит различению, какой вред [от этого нашей доктрине], даже [при том, что содействие различению] происходит благодаря добродетели, относящейся к пракрити?¹

Что называется темнотой? Некоторые [говорят], что темнота есть небытие. Это неправильно, потому что она воспринимается как [нечто] позитивное. [Если темнота] есть небытие, [это] предшествующее небытие света или [его] последующее небытие? Если небытие предшествующее, тогда, подобно тому как при создании горшка уничтожается предшествующее небытие горшка, так и при появлении света должно возникать представление, что уничтожено предшествующее небытие света. [У нас же возникает другое представление — что уничтожена темнота, а не предшествующее небытие света. Более того], если [вы принимаете, что темнота есть предшествующее небытие света, а] предшествующее небытие будущего света существует во время появления теперешнего света, тогда темнота [у вас] будет неуничтожима. Теперь [рассмотрим, может ли темнота быть] последующим небытием. [Темнота не может быть последующим небытием

нием положительного (где различительное познание, там уничтожение неразличения) и отрицательного (где нет уничтожения неразличения, нет различительного познания) сопутствия. Если же вместо различительного познания причиной уничтожения неразличения поставить добродетель, то добродетель и уничтожение неразличения не будут состоять в отношении положительно-го и отрицательного сопутствия. Ведь нельзя сказать, что где добродетель, там и освобождение, также как нельзя сказать, что там, где нет освобождения, нет и добродетели.

¹ Добродетель (*дхарма*) у санкхьяиков есть диспозиция эмпирического сознания, которое происходит от пракрити, поэтому дхарма относится к пракрити.

ем света], поскольку в этом случае так же, [как и в предыдущем, она будет] неуничтожима, [ибо была бы] абсурдная возможность восприятия темноты при появлении нового света, [ведь одновременно с новым светом существует темнота как последующее небытие предшествующего света], подобно тому как при создании нового горшка существует последующее [небытие] разрушенного горшка. Взаимное же небытие существует только между реальными вещами, [т. е. между темнотой и светом, и тогда темнота не может быть признана небытием]. А абсолютное небытие предполагать не следует, потому что [это] ошибочно. Об этом сказано:

«„Темнота — не небытие света“ — [таково] общее мнение старших.

Темнота принадлежит тени, ибо так об [этом] качестве говорится в пуранах.

Из-за удаленности от светильника или близости [к нему] тень, следующая за телом, [бывает] большой или малой, [а благодаря передвижению или неподвижности светильника] — дрожащей или покоящейся.

[Она] не могла бы быть [с такими качествами], если бы не была реальной, [потому что только реальное обладает качествами]».

Однако темнота [лишь] именуется бытием, потому что она воспринимается [как] наличествующая сущность¹.

¹ В оригинале: *bhāvastama iti tu vyapadeśo bhāve pratīyamānatvāditi*. Мы затрудняемся перевести этот текст так, чтобы он был хорошо согласован с контекстом комментария Анируддхи. Наш вариант перевода отличается от предложенного Шохиным, Гарбе и Синхой. Следует отметить, что вайшешики и найяики, терминами которых оперирует Анируддха, еще со времен сутр Канады не признавали темноту положительной сущностью и заявляли, что она является отсутствием света. Однако не все из них высказывались столь однозначно. Так, Варадараджа (середина XII в.) утверждал, что темнота имеет черный цвет. Шридхара (конец X в.) же прямо заявил, что темнота — это не отсутствие света, и доказывал, что она является черным цветом. Поэтому блуждания Анируддхи между всеми этими взглядами вполне понятны.

[Оппонент]: Восприятие реальных вещей [возможно только] при наличии света. Когда он отсутствует [при наличии темноты], каким образом возможно [ее] восприятие?

[Ответим, что восприятие темноты без помощи света возможно, и это объясняется] простым отличием [темноты от других вещей]. Как сова видит без света, так и темнота воспринимается независимо от [наличия] света — ввиду отличия [этой] вещи [от других вещей, воспринимаемых при свете]. Поэтому данная [вещь], представляющая собой особый цвет, наблюдается там, где существует [что-либо], заслоняющее [свет], после наложения [на свет этого заслоняющего].

Некоторые [считают], что [темнота не цвет, а] еще одна субстанция. Об этом сказано:

«Темнота подвижна, черна, различается как далекая и близкая, ввиду хорошо известного несходства свойств [темноты ее] следует отличать от девяти [других субстанций]».

Итак, будет [темнота] качеством или субстанцией — наша доктрина ничего не теряет, потому что мы не сторонники [учения] об установленных категориях. Небытием, однако, [темнота] не является — вот то, что [мы] утверждаем.

[Оппонент]: Сказано, что освобождение — от различения (*вивека*). Различение горшков, полотна и подобного наличествует и у нас, и у других. Поэтому [ваша доктрина допускает] абсурдную возможность освобождения всех.

По этому поводу [автор сутр] сказал:

57. Вследствие неразличения прадханы¹ (*прадхана-авивека*) имеет место неразличение [всего] другого. Когда устраняется то, [т. е. последнее], устраняется [и первое].

¹ *Прадхана* — букв. «главный», «основополагающий», «базовый», «исходный». *Прадхана* — синоним *пракрити*. Выражение *прадхана-авивека* в этом предложении можно понимать как «главное неразличение». Здесь

Прадхана — корень всех [вещей]. «Неразличение [всего] другого» возникает вследствие неразличения той, [т. е. прадханы]. Будет ли различение [всех других] вещей между собой или [же их] неразличение — не этим [обусловлены] узы и освобождение, а различением и неразличением прадханы. Таким образом, «когда устраняется то», [т. е.] когда устраняется неразличение прадханы, устраняется [и] неразличение всего [другого].

[Оппонент: Хорошо], пусть освобождение будет вследствие различения. Связано ли это [различение] с атманом или нет? Если связано с атманом, будет противоречие с [утверждением шрути о] неизменности [атмана]. Если [же] не связано, будет чрезмерное распространение [на атмана различения, которое является причиной его освобождения, хотя оно с ним не связано].

Затем [автор сутр] произнес:

58. Лишь слова, не истина, поскольку [различение] имеет место в психике (*चित्ता*)¹.

«[Различение] связано с атманом» — лишь слова, а не [обозначение] реальной связи. Когда в «психике имеет место различение», то, хотя связь [между атманом и различением и] отсутствует, [все же] из-за [пребывания атмана] вблизи психики [возникает] ошибочное представление²,

и далее речь идет о неразличении прадханы, из которой происходят все вещи (кроме пуруши) и пуруши. Различение прадханы несет с собой постижение того, что действие, добродетель и т. д. относятся к прадхане, а не к истинному «я» индивида, пуруше.

¹ Яркий пример сутры, которая трудна для понимания, если исходить из самих сутр, без обращения к комментарию Анируддхи. Это может быть свидетельством в пользу того, что автором сутр является Анируддха или что ему принадлежит их компоновка в соответствии с его комментарием.

² Это «ошибочное представление» о себе атмана, как и вообще наличие любого опыта, санкхьяики пытались объяснить особым соприсутствием неизменного, ни с чем не связанного атмана и бессознательной пракрити. Они говорили, что атман «отражается» и видит себя в пракрити (в ее первой, наиболее тонкой модификации в форме интеллекта (*буддхи*

что различие [имеет место] в атмане. Об этом мы [еще] скажем [в другом месте].

[Оппонент]: Пусть различительное познание будет только от слушания [истины]. Зачем [еще] непосредственное познание (*апарокша-джняна*)¹, достигаемое усилиями, [прилагаемыми] в течение многих перерождений?

На это [автор сутр] сказал:

59. И от [одного лишь] размышления не устраняется [неразличение] — как в случае с потерявшим направление, [который не обретет его при помощи одного лишь размышления] без непосредственного [познания].

[Это] ясно.

[Оппонент: Вы утверждаете], что существуют [определенные начала], начиная с пракрити, и они последовательно преобразуются (*паринама*) в махат и т. д. [Однако мы] это не воспринимаем. В связи с этим [автор сутр] изрек:

60. То, что не воспринимается [чувствами], познаётся посредством умозаключения (*анумана*), подобно тому как из [наличия] дыма [делается вывод о наличии] огня.

Было бы так, [как вы подразумеваете, т. е. что существование пракрити, махата и т. д. необоснованно], если бы источником познания (*прамана*) являлось только восприятие, а умозаключение и т. д. — нет. Потому что пракрити и т. д., хотя они и не воспринимаются, устанавливаются из умозаключения по аналогии (*саманьято-дришта*)².

или *махат*)), которая является для него своеобразным зеркалом; что атман «освещает» пракрити, делая ее сознательной; что на атмана «падает тень» пракрити. Мы видим тут аналог картезианской психофизической проблемы истолкования взаимовлияния материального и духовного начал.

¹ *Апарокша-джняна* — понятие веданты, применяемое для обозначения прямого и немедленного интуитивного постижения Брахмана.

² То есть исходя из того, что свойства причины должны быть аналогичны свойствам следствия, санскхьяки на основе наблюдения воспринимаемых трехгунных следствий пракрити заключают о существовании в трехгунной природе невоспринимаемых следствий пракрити и самой пракрити.

[Затем автор сутр] изложил последовательность эманации¹ пракрити и т. д.:

61. Практи — состояние равновесия саттвы, раджа и тамаса. Из пракрити [исходит] махат, из махата — эго (ахамкара), из эго — пять танматр и два [вида] индрий, [далее следуют] грубые элементы (стхулабхута); есть [также] пуруша. Вот группа из двадцати пяти [таттв].

Хотя «практи — состояние равновесия» трех [гун], все же слово *практи* условно употребляется и по отношению к каждой [из них] в отдельности. *Махат* — это таттва интеллекта (*буддхи-таттва*). Эго — «отнесение к себе». Пять танматр — это звук, тактус, цвет, вкус, запах². «Два [вида] индрий» — [это]:

внешние: [1] пять индрий действия, называемые «речь», «рука», «нога», «анус», «органы размножения»; [2] пять индрий восприятия, называемые «ухо», «кожа», «глаз», «язык», «обоняние»³;

внутренняя — ум (*манас*).

«Грубые элементы» — это эфир, ветер, огонь, вода, земля. Следует знать, что они возникают из пяти танматр. «Грубые» — [такое обозначение] указывает также на понимание [танматр как] тонких элементов. «Пуруша» [же упомянут] ради полноты перечня [таттв], а не в связи с последовательностью эманации, потому что атман вечен.

¹ Эманация в индийской мысли (например, в санкхье, йоге, разных школах шиваизма) является распространенной моделью возникновения мира. На соответствие слова «эманация» санскритскому *сришти* указывает буквальное значение слова *сришти* — «испускание».

² Танматры — это не воспринимаемые объекты чувств (звук и т. д.), а тонкоматериальные порождающие принципы звучащего, осязаемого, видимого, имеющего вкус, пахнущего.

³ Индрии — функции (речи, хватания, ходьбы, испражнения, размножения, слуха, осязания, зрения, вкуса, обоняния), а не образованные грубыми элементами части тела. Фактически внешние индрии, кроме речи и обоняния, обозначены словами, основное словарное значение которых — части тела (а потом уже соответствующие функции). Такое обозначение, которое мы и отразили в переводе, свидетельствует об архаическом (вероятно, предшествующем «Санхья-карикам») неразличении этих функций и соответствующих грубоматериальных органов.

ЙОГА

Патанджали

ЙОГА-СУТРЫ



Вьяса

ЙОГА-БХАШЬЯ

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Трактат «Йога-сутры» (далее ЙС) — самый знаменитый и наиболее авторитетный текст так называемой классической йоги, или, если следовать индийской традиции ее именования, патанджала-йоги. Авторство трактата приписывается легендарному мудрецу Патанджали. Существуют различные предположения относительно времени появления данного произведения; скорее всего, оно было создано в первые три века новой эры. Сами ЙС породили внушительную литературу. В частности, к тексту ЙС были составлены такие комментарии, как «Йога-бхашья»¹ Вьясы (VI–VIII вв.), «Раджа-мартанда» («Царственное солнце») Бходжи (XI в.), «Мани-прабха» («Свет драгоценности») Рамананды Сарасвати (XVI в.) и многие другие. В свою очередь, текст самого Вьясы — наиболее известного комментатора сочинения Патанджали — стал объектом изучения и комментирования со стороны других авторов, среди которых особенно выделяются Вачаспати Мишра (IX в.), написавший глоссарий «Таттвавайшаради» («Искусность в истине»), и Виджняна Бхикшу (XVI–XVII вв.), составивший субкомментарий «Йога-варттика».

© С. В. Пахомов, перевод с санскрита, 2013

¹ Также его называют по имени автора — «Вьяса-бхашья» — или просто «Бхашья».

В состав ЙС входит 195 сутр (в некоторых версиях 196), подразделенных на четыре части — пады. В трех первых падах, которые называются «Самадхи» («О сосредоточенности»), «Садхана» («Об осуществлении») и «Вибхути» («О сверхспособностях»), сутр примерно поровну: 51, 55 и 55 соответственно. В четвертой же паде («Кайвалья» — «Об освобождении») сутр намного меньше — 34. Эта пада отличается от предыдущих частей также в терминологическом и стилистическом отношении, хотя по содержанию во многом их повторяет. И если три первые пады посвящены одному лишь изложению системы и в них отсутствует столь характерная для других индийских философских текстов склонность к ниспровержению взглядов оппонентов, то в четвертой уже появляются элементы критики оппонентов (буддистов) и экзегетика постулатов классической йоги. Например, в сутре 4 этой пады отвергается зависимость существования объекта от индивидуального сознания, на чем настаивают буддисты. Кроме того, третья пада завершается словом *ити*, которым в индийских текстах обычно маркируется прямая речь или общий конец; примечательно, что это же слово стоит и в конце последней пады, в связи с чем ученые делают вывод о том, что последняя часть была написана отдельно и значительно позже остальных. По всей вероятности, через какое-то время после создания трех пад ЙС мыслители классической йоги стали ощущать необходимость адекватно отреагировать на растущее идеологическое давление буддийских школ, в связи с чем дополнили три первые части четвертой, повторяющей идеи предыдущих и углубляющейся в полемику. Несомненно, автор этой части и тем более комментатор Вьяса были хорошо знакомы с буддийскими основоположениями, которые, впрочем, и сами оказали на них некоторое влияние.

Хронологически ЙС отнюдь не первый текст, целиком посвященный описанию йоги, однако до нас такие тексты не дошли. Этому трактату предшествовала многовековая и малоизвестная история развития йогических техник, засвидетельствованная в эпоху поздних вед и раннего брахманизма. Не случайно Патанджали называет свое изложение йоги *анушасаной*: этимология этого термина предполагает, что «наставление» (*шасана*) делается «вслед», «после» (*ану*) созданных когда-то давно опи-

саний различных йогических практик и идей. Таким образом, Патанджали не изобретает йогу, а систематизирует, классифицирует обширный йогический материал, существовавший задолго до него¹, и подводит под него философский фундамент на основе санкхьи, доминировавшей тогда в индийской философской среде. Он не претендует на создание собственно системы йоги, соглашаясь с более скромной ролью составителя, если не компилятора, что, впрочем, ничуть не умаляет достоинств его произведения.

Долгое время в научных кругах живо дискутировался вопрос о том, является ли Патанджали, которому приписывается авторство ЙС, тем же Патанджали, который написал известный комментарий «Махабхашья» к трактату прославленного грамматиста Панини (IV в. до н. э.) «Ашта-адхьяи» («Восьмикнижие»). Не углубляясь в эту дискуссию, отметим следующее. Действительно, нельзя отрицать определенные черты сходства между обоими произведениями как по форме, так и по содержанию². Однако различий между ними все-таки гораздо больше, и они не допускают полного отождествления двух авторов. Вполне может быть, что Патанджали-йогин, получив традиционное образование, при составлении своего текста мог ориентироваться на какие-то элементы авторитетного в брахманистских кругах сочинения Патанджали-грамматиста, жившего за несколько столетий до него³. Не следует забывать, что сама

¹ Ср.: «...Патанджали был не основателем йоги, но ее редактором (editor. — С. П.). Аналитическое исследование сутр также приводит к выводу о том, что „Йога-сутры“ являются не оригинальным произведением, но искусной, систематической компиляцией <...> Сама манера, в которой были написаны первые три главы <...> показывает, что к тому времени сведения о йоге уже существовали и Патанджали оставалось лишь систематизировать их» (*Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. In 5 vols. Vol. I. Cambridge, 1951. P. 229*).

² К чертам сходства, в частности, можно отнести использование понятия «субстанция» (*дравья*), знание теории гун, различение буддхи и индрий и, наконец, сам факт почти идентичного зачина обоих произведений с применением термина *анушасана*.

³ Традиционное образование брахманов включало в себя изучение классической грамматики (*вьякарана*). Имя Патанджали-грамматиста было широко известно, и не удивительно, что живший позже йогин с таким же именем мог позаимствовать некоторые черты стиля своего знаменитого тезки.

традиция их отождествления появляется довольно поздно: первые упоминания об этом встречаются только в X в. Возможно, возникновение этой традиции было связано с ростом авторитета классической йоги и естественным стремлением ортодоксов легитимировать ее истоки и собственную связь с ней. Кстати, в средневековой Индии было развито представление о тождестве даже не двух, а трех Патанджали: оказывается, это же имя носил и некий автор трактатов по индийской медицине — аюрведе¹. А значит, согласно этой поздней и малообоснованной традиции, Патанджали систематизировал сведения, относящиеся к телу (аюрведа), речи (грамматика) и духу (йога), то есть охватил три основных элемента распространенной в индийской культуре психофизической схемы.

В первой части ЙС («Самадхи-пада»), перевод которой (вместе с комментарием Вьясы) предлагается вниманию читателя, Патанджали описывает различные аспекты темы сосредоточенности. Возможно, эту часть можно признать самой важной во всем произведении, поскольку в ней излагаются основные представления йоги как систематической дисциплины. Именно сосредоточенность (*самадхи*) следует считать ключевым моментом йоги как «техники спасения». Автор дает классическое определение йоги (сутра 2), рассказывает о пяти типах деятельности сознания (*вритти*), которые необходимо пресечь йогину, объясняет зависимость состояний сознания от влияния *гун*, излагает учение об источниках правильного познания. Кроме того, автор приводит типологию практикующих, говорит о разных видах практик и дает классификацию различных видов сосредоточенности, высшим из которых является *нирбиджа-самадхи*, или «сосредоточенность без семени», практически совпадающая с состоянием *кайва́лы* — абсолютного отъединения от мира материи.

Кроме того, именно в «Самадхи-паде» разрабатывается идея высшего Бога (Ишвара), которую можно считать самым явным отличием классической йоги от системы санкхья. В целом йога Патанджали по своим постулатам очень близка к учению классической санкхьи. Идеи гун, единой духовной первоосновы

¹ В частности, некой «Патанджала-тантры».

(пуруша), первоматерии-*пракрити* и ряд других понимаются автором «Йога-сутр» практически так же, как и мыслителями санкхьи. Вполне допустимо предположить, что школа Патанджали сформировала одно из многих направлений популярного в начале новой эры движения санкхьи, отличаясь от остальных своей склонностью к психопрактическим процедурам. Именно в контексте психопрактики оказывается востребованной идея Ишвары, этого могущественного духа, первого среди пуруш, «наставника наставников», который, в отличие от других душ, никогда не подвергался закабалению со стороны пракрити. Благоговейная сосредоточенность на Ишваре становится важным методологическим приемом, помогающим адепту двигаться по пути «сжигания» аффективности и достигать кайвальи.

Примечательно, что данная глава носит также другое название — «Толкование санкхьи», подтверждая тем самым факт теснейшей связи между классической йогой и школой санкхьи.

Перевод выполнен по изданию: Patanjala Darshana. The Aphorisms of Theistic Philosophy with the Commentary of Maharshi Vedavyasa and the Gloss of Vachaspati Misra / Ed. by Pandit Jivananda Vidyasagara. Calcutta, 1874.

САМАДХИ-ПАДА

Ом, слава Ганеше!¹

Отрешенный, покинувший свою изначальную форму, чтобы управлять миром, ниспосылая [ему] благодать различными способами, очистившийся от всех изъянов, обладающий опаснейшим ядом, многоликий, наслаждающийся, источник всеведения, тот, змеиные помощники которого всегда [направляют существ] к счастью, божественный змей-повелитель со светлым и чистым

¹ Традиционный зачин многих религиозно-философских текстов с конца I тыс. н. э. Бог мудрости Ганеша, как считается, удаляет препятствия (Винаяка), поэтому к нему обращаются с просьбой о защите.

телом, дарующий йогу и пребывающий в йоге, — пусть он защитит вас¹.

1. Итак, наставление в йоге.

«Итак» — это значит [начало изложения] темы. «Наставление в йоге» — то, что авторитетно излагается в [данном] трактате. Так это следует понимать.

Йога — это сосредоточение (*самадхи*), то есть качество, присущее всем уровням сознания. Уровни сознания таковы: рассеянность (*кишипта*), отупелость (*мудха*), временная сосредоточенность (*викишипта*), направленность на одно (*экагра*) и прекращение (*ниродха*). Из них сознание уровня временной сосредоточенности [еще] не принадлежит сфере йоги, поскольку на нем оно подвержено влиянию рассеянности. Когда же сознание находится на ступени направленности на одно, оно показывает объект в его подлинности, уничтожает психические изъязвы (*клеши*), ослабляет узы кармы и тем самым устремлено к прекращению [своей деятельности]. Это [состояние сознания] называется «йога с различием» (*сампраджнята-йога*). О его ступенях — направленном мышлении, рефлектирующем мышлении, блаженстве и ощущении «я» — будет сказано далее². Когда же всякая деятельность [сознания] прекращена, тогда [подобное состояние называется] «йога без различения» (*асампраджнята-самадхи*)³.

¹ Эта *мангала-шлока* (благословляющие стихи) написана гораздо позже остальной части текста и обращена к повелителю змей Шеше. Появление ее было связано со стремлением ортодоксальных брахманских кругов отождествить автора «Йога-сутр» и знаменитого комментатора-грамматиста Патанджали (II в. до н. э.). По легенде, на сложенные для приветствия ладони (*añjali*) великого грамматиста Панини ниспал (*pata*) сам Шеша, принявший облик Патанджали.

² См. сутру 17.

³ На этом уровне сосредоточенность поддерживается бессознательно. Слова *йога* и *самадхи* здесь понимаются как синонимы.

Желая определить [суть йоги], автор в следующей сутре утверждает:

2. Йога есть разрушение деятельности сознания.

Поскольку [в сутре] слово «всякой» отсутствует, речь здесь идет также о йоге с различием. По своей природе сознание имеет качества ясности, движения и инертности, [относящиеся] к трем модусам (*гуна*) материи. Когда сознание имеет качество ясности, это модус *саттва*. Соединенная с модусами *раджас* и *тамас*, [саттва] направлена на силу и на приятные объекты. Если она соединена [только] с тамасом, она направлена на несправедливость, невежество, отсутствие отрешенности и бессилие. Когда отброшено это препятствие и [саттва] соединена только с раджазом, она светится в своей полноте, будучи направлена на праведность, знание, отрешенность и силу. Когда же саттва очищена от малейших примесей раджаза и устойчива сама в себе, она оказывается только фактором отличия от пуруши и стремится пребывать в созерцании, [называемом] «облако дхармы» (*дхарма-мегха*). Занимающиеся созерцанием знают такое [состояние] как наивысшее различие.

Сила сознания, [т. е. пуруша], неизменна, она не вступает в контакт с чувственными объектами, которые [сами] показывают ей себя. Она чиста и бесконечна. От нее отличается способность различающего знания, которая по своей сути есть гуна саттва. Сознание, утратив стремление к этой способности, освобождается от нее. В этом состоянии сосредоточения сознание пребывает только со своими *санскарами*¹. Это сосредоточение «без семени», в котором нет объектов для различения, поэтому оно является [сосредоточением] «без различения» (*асампраджнята*)².

¹ *Санскары* — «отпечатки» впечатлений в психике, вызывающие в будущем возникновение тех или иных переживаний.

² В подобном состоянии санскары уже не воспроизводят прошлого опыта.

Итак, существует два вида йоги как разрушения деятельности сознания.

Сознание в подобном состоянии лишено связи с объектами; какова же тогда природа пуруши, или просветленной сущности интеллекта (*буддхи*)?

3. Тогда Наблюдающий, [или пуруша], находится в собственной форме.

Тогда энергия сознания находится в своей собственной форме, то есть в полной обособленности (*кайвалья*). Хотя это ее реальная природа, в эмпирическом сознании она не [кажется] таковой.

Почему это так? Потому что [пуруша] видит объекты.

4. При других условиях есть сходство с деятельностью [сознания].

Пуруше присуща та же деятельность, что и сознанию, когда оно находится в бодрствующем состоянии (*вьяутхана*). В сутре¹ сказано: «[У них] только одна форма», и эта форма — различающее знание. Сознание подобно магниту; делаясь объектом наблюдения уже только благодаря близости к своему господину, пуруше, оно становится его собственностью. Пуруша обладает знанием о деятельности сознания потому, что он соединен [с сознанием] с безначальных времен.

Однако многообразные [виды деятельности] сознания должны быть уничтожены.

5. Существует пять видов деятельности сознания — омраченные и неомраченные.

«Омраченные» — те, что вызваны омрачениями и являются полем накопления кармических следов. «Неомра-

¹ Считается, что автор этой сутры — полулегендарный Панчашикха, третий по счету наставник санкхьи после Капилы и Асури (о них см. далее).

ченные» связаны с различающим знанием и с воспрепятствованием главенству гун. Они не перестают быть неомраченными даже в потоке омраченности и в промежутках омраченности¹. А омраченные и в промежутках неомраченности остаются омраченными. Таким образом, соответствующие кармические следы (*санскары*) возникают от [соответствующих] видов деятельности [сознания], а виды деятельности — от санскар, и тем самым волшебное колесо санскар и видов деятельности сознания вращается непрерывно. Имея такую природу, сознание, прекратившее свою деятельность, пребывает в тождестве с самим собой. Или же оно движется к космическому растворению (*пралая*).

Пять омраченных и [неомраченных] видов деятельности таковы:

6–7. Правильное познание, заблуждение, измышление (*викальпа*), сон, память. [Из них] к правильному познанию относятся: восприятие, логический вывод, авторитетное свидетельство.

Сознание испытывает воздействие со стороны внешних объектов через каналы органов чувств. В объекте есть общее и особенное. Основная функция восприятия как источника правильного познания — установление особенного в объекте. В результате [восприятия] пуруша постигает деятельность сознания [как то, что] не отличается [от него самого]. Как мы докажем ниже, пуруша осознаёт буддхи.

Логический вывод есть прежде всего установление общего, [что подразумевает выявление внешне] отсутствующего

¹ Подразумевается дискретность содержания сознания; при доминировании неомраченности в сознании внутри него могут иметься участки омраченности, и наоборот — при доминирующей омраченности внутри сознания есть участки неомраченности.

щей связи выводимого с подобными [выводимому] элементами¹. Подобно какому-нибудь Чайтре², луна, звезды наделены движением, потому что они перемещаются в другие места; горы же Виндхья не движутся, поскольку они стоят на месте.

Авторитетный человек, увидев объект или логически о нем заключив, передает свое знание [об этом объекте] другим людям посредством слов. Авторитетное свидетельство (*агама*) — это состояние того, кто слышит слова и [понимает] их значение. Авторитетность свидетельства ослабевает³ в тех случаях, когда слова свидетельствующего человека не заслуживают доверия, когда они не относятся ни к воспринятому им, ни к умозаключению. Но [свидетельство] главного авторитета⁴ о воспринятом или о логически выводимом объекте непоколебимо.

8. Заблуждение — это ложное знание (*митхьяджняна*), опирающееся на форму, не свойственную [объекту].

Почему оно не может быть источником истинного знания? Да потому, что истинное знание, имея отношение к реально существующим вещам, устраняет [его]. Тем самым очевидно, что истинное знание противоположно [заблуждению]. Например, восприятие одной реально существующей луны устраняет [ложное] восприятие двух лун. Об этом [заблуждении], имеющем пять видов, говорится

¹ Здесь имеется в виду следующее. Например, нам известно, что в тех случаях, когда есть дым, есть и огонь, причем эта связь между ними встречается всегда, что подтверждается различными примерами. Тогда вывод о наличии огня на основании видимого нами конкретного дыма в конкретном месте и времени мы делаем, обращаясь к этой вечной связи между дымом и огнем, хотя в данный момент восприятие ее и не подтверждает. «Выводимое» — это огонь на горе, «связь» его с «подобными элементами» — это связь с дымом, которая проявляется в различных ситуациях.

² Здесь: любому человеку, имяреку.

³ Букв. «плывет» (*plavate*).

⁴ То есть Ишвары, самого главного пуруши.

так: «Неведение, эгоизм, страсть, ненависть и жажда жизни — главные психические изъяны (*клеши*)». Поэтому они обозначаются как тьма, ослепление, великое ослепление, мрак и полный мрак. Они будут рассмотрены ниже, в связи с негативными состояниями сознания.

9. Измышление, бессодержательное [по своему характеру], — следствие знания на уровне слов.

Оно не относится ни к правильному познанию, ни к заблуждению. Но считается, что оно, имея пустое содержание, зависит от авторитетного словесного знания. Так, [можно сказать]: «Истинная природа пуруши состоит в сознании». Но если пуруша — это и есть энергия сознания, то что же обозначает это суждение и с помощью чего? Функция [обозначения] очевидна лишь в выражении типа «корова Чёты». Другой пример: «Пуруша не совершает действий»; [в этом суждении просто] отрицается свойство, которое относится к объекту (т. е. к действиям. — С. П.). [Или еще пример]: «Бана стоит, остановится, остановился». [Здесь] глагол [*sthā*] понимается в смысле прекращения движения. Также говорят: «Пуруша имеет свойство невозникновения». Но только отсутствие свойства возникновения подразумевается [в этом выражении], а не свойство [невозникновения, якобы] присущее пуруше. Поэтому это свойство [невозникновения применительно к пуруше] является измышленным, хотя оно и употребляется в обыденной речи.

10. Сон — это деятельность сознания, в которой оно не опирается на понятия (*пратья*).

Это особый процесс сознания, поскольку после пробуждения его можно вспомнить и подумать, [например, так]: «Я хорошо выспался, мой ум (*манас*) бодр, благодаря ему моя способность познания (*праджня*) становится эффек-

тивной». [Или]: «Я плохо спал, мой разум апатичен, он блуждает в неустойчивости». [Или]: «Я оцепенел в глубоком сне, мое тело отяжелело, ум — вялый и пустой, точно его всего лишили». Несомненно, подобные мысли у пробудившегося [человека] и не возникли бы, если бы при восприятии [во сне] отсутствовала их причина¹; и не было бы воспоминаний, связанных с ней как со своим объектом. Поэтому сон является особым процессом сознания. При йогической сосредоточенности от него так же необходимо избавиться, как и от других процессов сознания.

11. Память есть сохранение пережитого опыта.

Что именно вспоминает сознание — представление [об объекте] или же сам объект? Представление, окрашенное объектом восприятия, появляется в [сознании] в форме и объекта, и акта восприятия. Это [представление] создает соответствующее впечатление (*санскара*), которое, будучи признаком того, что само себя показывает, порождает воспоминание, имеющее сущность и объекта, и акта восприятия. При этом для интеллекта характерна форма акта восприятия, а для памяти — форма воспринятого объекта.

Есть два вида памяти: когда вспоминается воображаемое (*бхавита*) и когда вспоминается невоображаемое. В состоянии сна вспоминается воображаемое, в состоянии бодрствования вспоминается невоображаемое. Все воспоминания возникают благодаря правильному познанию, заблуждению, измышлению, сну, памяти. И все эти виды деятельности [сознания], в сущности, представляют собой удовольствие, неудовольствие и отупелость. Об удовольствии, неудовольствии и отупелости будет сказано в связи с психическими изъятиями. Так, из удовольствия

¹ Такой причиной является тамас.

возникает страсть, из неудовольствия — ненависть, из оупелости — неведение. Все эти виды деятельности [сознания] должны быть уничтожены. Когда они уничтожены, тогда появляется сосредоточение с различием или сосредоточение без различения.

12. К их уничтожению [приводят] практика [различающего познания] и отрешенность.

Итак, какое средство ведет к уничтожению? На два потока разделяется река сознания: один ведет к благу, другой — к злу. Тот глубокий поток, что направлен к освобождению посредством различения объектов, течет к благу. И течет к злу тот глубокий поток, что направлен к сансаре из-за неразличения объектов. Поток, направленный к материальным объектам, может быть остановлен посредством отрешенности, а тот поток, что направлен к различению, усиливается практикой различающего познания. Тем самым прекращение деятельности сознания зависит от обоих [этих аспектов].

13. Из них практика — это усилие по сохранению [устойчивого сознания].

Устойчивость (*стхити*) сознания означает отсутствие в нем деятельности, спокойное течение. Практика состоит в усилении, энергичности, решительности, стремлении осуществить эту цель, реализовать в своей жизни.

14. Но эта [практика] получает твердую основу тогда, когда она исполняется в течение длительного времени, непрерывно и с концентрацией внимания.

Твердая основа бывает в том случае, если [практика] исполняется в течение длительного времени, исполняется непрерывно, с помощью аскезы, воздержанности, знания и веры, с полной сосредоточенностью. Смысл [дан-

ной сутры] в том, что возникающие санскары не могут внезапно поколебать [такое сознание].

15. Отрешенность — полный, осознанный отказ от стремления к чувственным объектам и к традиционным ценностям.

Отрешенность бывает тогда, когда сознание полностью преодолевает влечение к чувственным объектам, например влечение к женщинам, вкусной пище, питью, власти, или стремление к традиционным ведийским ценностям, [например] к достижению небесной жизни или к растворению в первоматерии. Даже если такое сознание связано с божественными или мирскими объектами, оно видит их несовершенство благодаря силе высшего распознавания. [При таком состоянии сознания] отсутствуют чувственные переживания, происходит оставление как запрещенного, так и дозволенного.

16. При познании пуруши преодолевается влечение к гунам. Это высшая [отрешенность].

У того, кто видит изъяны в объектах чувств и в ценностях ведийской традиции, интерес к ним пропадает. [Практикующий], у которого благодаря чистому созерцанию пуруши разум обретает полноту различения, становится бесстрастен по отношению как к проявленности, так и к непроявленности гун. Это два вида отрешенности. Из них высшим будет [второй вид, который представляет собой] только сияние знания. [Практикующий], у которого с появлением этого [сияния знания] возникает вышеупомянутое познание, может рассуждать следующим образом: «То, что должно быть достигнуто, достигается; те изъяны, что должны быть уничтожены, уничтожаются; разорваны оковы существования, благодаря прочности которых рождавшееся умирало, а умершее рождалось

вновь». Отрешенность — это высшая цель знания; именно с ней тесно связана полная обособленность.

Далее. Почему прекращение деятельности сознания, которое достигается двумя этими способами, называется «сосредоточением с различением» (*сампраджнята-самадхи*)?

17. Сосредоточение [с различением] — вследствие [таких факторов, как] направленность, размышление, блаженство и ощущение «я».

«Направленность» (*витарка*) — это «грубая» форма осознания объекта; «размышление» (*вичара*) — «тонкая». «Блаженство» (*ананда*) — это ощущение восторга; «ощущение „я“» (*асмита*) — сознание единства с «я». Здесь первая ступень самадхи, сопровождаемая четырьмя [этими факторами, называется] «с направленностью» (*савитарка-самадхи*). Вторая, на которой отсутствует направленность, — «с размышлением» (*савичара*). Третья, на которой исчезает и размышление — «с блаженством» (*сананда*). Четвертая, когда нет и блаженства, — «только ощущение „я“» (*сасмита-матра*). [Таким образом], все эти ступени самадхи обладают опорами (*аламбана*).

Далее. Каково средство [достижения] сосредоточения без различения (*асампраджнята-самадхи*), какова его природа?

18. Практика, с помощью которой достигается прекращение [деятельности сознания], предшествует другому [виду самадхи, при котором] остаются только кармические следы.

Когда в сознании прекращается всякая деятельность и в нем, замершем, остаются только кармические следы, тогда оно вступает в асампраджнята-самадхи. Средство [достижения] этого [вида сосредоточения] состоит в выс-

шей отрешенности. Практика же с опорой [сознания] не приводит к его достижению. Опорой [в асампраджнята-самадхи] служит отсутствие предметности, что бывает в результате прекращения [деятельности сознания]. Объект здесь отсутствует. Подобная практика приводит к тому, что сознание лишается опоры, словно погружаясь в небытие. Таково это асампраджнята-самадхи, «лишенное семени»¹.

И поистине оно, это [самадхи], двух подвидов: связанное с методом и связанное с существованием. Из них [самадхи], связанное с методом, доступно [лишь] йогинам.

19. [Самадхи], связанное с существованием, бывает у бес-телесных² (*видехи*) и у растворенных в пракрити [существ].

[Самадхи] бестелесных богов связано с [их] существованием. Они пребывают в состоянии, напоминающем полное освобождение, и [их] сознание зависит только от своих санскар. Когда плод санскар созревает, они переходят в соответствующие им сферы существования. Таким же образом [обстоит дело и с] растворенными в пракрити: у них бывает состояние, подобное полному освобождению, когда [их еще не осуществившее свою] цель сознание пребывает растворенным в пракрити — [пребывает] до тех пор, пока благодаря [недостигнутой] цели [освобождения их] сознание не возвращается в [сансару].

[Самадхи], связанное с методом, достигается йогинами.

20. У других [погружению в асампраджнята-самадхи] предшествуют вера, энергия, памятование, [сампраджнята]-самадхи и мудрость.

Вера — это безмятежность сознания. Она, словно добрая матушка, оберегает йогина. У того, кто наделен верой

¹ При состоянии сознания, «лишенного семени», стираются все следы психических изъянов.

² *Бестелесные* — эпитет божеств.

и стремится к истинному различению, рождается энергия. Когда энергия его возрастает, появляется памятование, а при появлении памятования сознание становится спокойным и сосредоточенным. В сосредоточенном же сознании [йогина] появляется различающая мудрость, с помощью которой он постигает истинное положение вещей. Благодаря практике и отрешенности (*вайрагья*) от чувственной сферы возникает состояние асампраджнята-самадхи.

В зависимости от методов — слабого, среднего и интенсивного — различаются девять [типов] йогинов. Иначе говоря, есть [йогины, практикующие] слабый метод, средний метод и интенсивный¹ метод. [Упражняющихся] по слабому методу — три вида, согласно степени их стремления к духовной свободе: слабые, средние и сильные. Точно так же эта [триада] относится к [применяющим] средний и интенсивный методы.

Для тех, кто применяет интенсивный метод, то есть

21. для тех, кто наиболее сильно стремится к духовной свободе, [состояние самадхи] близко.

Достигая состояния самадхи, [такие практикующие быстро] обретают и плод самадхи.

22. Однако и здесь тоже существует различие слабых, средних и сильных [духовных устремлений].

Даже среди [духовных устремлений] сильной (*тивра*) степени есть различие: [они бывают] слабыми, средними и интенсивными. В этой связи для [йогинов] со слабой разновидностью сильной степени духовных устремлений достижение самадхи и плода самадхи недалеко; для [йогинов] со средней разновидностью сильной степени оно ближе, а для тех, кто обладает интенсивной разновид-

¹ Букв. «чрезмерный» (санскр. *adhimātra*).

ностью сильной степени и практикует интенсивный метод, оно самое близкое.

[Может возникнуть вопрос]: является ли [достижение] самадхи самым близким именно благодаря этой [интенсивной разновидности сильной степени духовных устремлений]? Есть ли какой-то иной способ его достижения или же нет? [Автор сутр отвечает]:

23. Или благодаря благоговейной сосредоточенности (*пранидхана*) на Ишваре.

Благодаря благоговейной сосредоточенности, которая является разновидностью преданного служения (*бхакти*) [божеству], Ишвара обращает свое внимание на практикующего, покровительствует ему — только потому, что тот с большой силой стремится к нему. Поэтому уже из-за одной лишь сильной устремленности [к божеству] у йоги-на достижение самадхи и его плода оказываются наиболее близкими.

Что же это за [существо] по имени Ишвара, которое отличается и от первичной материальной причины (*прандхана*)¹, и от пуруши?

24. Ишвара — это особый пуруша, которого не затрагивают ни клеши, ни карма, ни созревание (*випака*), ни склонности.

«Клеши» — это неведение и другие [изъяны]. «Карма» бывает благоприятной и неблагоприятной. «Созревание» — это ее плод. Соответствующие ей скрытые следы — это «склонности». И эти [клеши, и остальные упомянутые элементы], существуя в сознании (*манас*), [все-таки] относятся к пуруше, ведь именно он и есть тот, кто переживает ее, [кармы], плоды. Это подобно тому, как победа или

¹ *Прандхана* — то же, что и пракрити.

поражение в битве, [исход которой] зависит от сражающихся, приписывается полководцу. Тот, кого не затрагивает подобный [опыт], и есть особый пуруша — Ишвара.

[Вопрос]: Но в таком случае должно существовать много тех, кто достиг окончательной свободы?

[Ответ]: В самом деле, есть те, кто уничтожил тройные уз¹ и обрел окончательную свободу. Однако Ишвара никогда никаких уз не имел и не будет иметь. Если можно познать предел прошлой связанности у освобожденного, если можно определить границу будущей связанности у того, кто растворен в первопричине, то этого нельзя сделать в случае с Ишварой. Он всегда свободен, он всегда — Ишвара.

[Вопрос]: Существует ли веское доказательство того, что этот Ишвара наделен вечным превосходством (*уткарша*), связанным с его высшей сущностью (*самтва*), или нет такого доказательства?

[Ответ]: Это [доказательство] — шастры.

[Вопрос]: Тогда что является доказательством [истинности] шастр?

[Ответ]: Эти шастры [основаны] на высшей сущности Ишвары, и их связь [с ней] существует с безначальных времен. Поэтому он всегда Ишвара, он всегда свободен. И ничто не может быть равным его могуществу или превзойти его. Другое могущество не может превзойти его, — ведь если бы такое превосходящее [могущество] и существовало, оно им же и было бы. Поэтому тот, кто достиг высшего уровня могущества, и есть Ишвара. И нет ни у кого такого могущества, как у него.

[Вопрос]: Почему?

¹ То есть так называемое «тройственное страдание», или страдание, которое происходит из-за «себя» (*адхьяत्मика*) — от собственных психофизических факторов, от существ сверхъестественной природы (*адхидайвика*), а также от других живых существ и внешних неодушевленных факторов (*адхибхаутика*).

[Ответ: Допустим], один из двух равных [существ] говорит о некоем желанном [для них обоих] объекте: «Пусть он будет новым», [а другой] в то же время: «Пусть он будет старым». Тогда, если кто-то из них добьется успеха, [другой] не сумеет реализовать свою волю и поэтому окажется в более низком положении. Два равных [существа] не могут получить одновременно один и тот же желанный объект — это бессмысленно. Поэтому тот, кто наделен высшим могуществом, кому нет равных, кого никто не превосходит, и есть Ишвара. Именно он — особый пуруша.

И далее:

25. В этом [Ишваре] — непревзойденное семя всезнания.

«Семенем всезнания» является сверхчувственное познание прошлого, будущего и настоящего — порознь и совокупно, в меньшей степени или в большей. Всезнающий — это тот, возрастающее [семя всезнания] которого никто не может превзойти. Как [последовательно возрастает какая-нибудь] величина, так [возрастают и степени] достижения совершенства. Тот, в ком обретен предел знания, — всезнающий, он — особый пуруша. Умозаключение может быть уместным только при выведении общего (*саманья*), а при познании особенного (*вишеша*) оно не годится. [Поэтому] знание об имени и других особенностях этого [пуруши] следует получать из агам.

Самому себе он, [Ишвара], не посылает благодатную силу (*ануграха*), поскольку его цель — [ниспослать] благодать живым существам. «В период разрушения калпы и в период великих разрушений мира я освобожу блуждающих в сансаре существ посредством наставления в знании и дхарме» — такова [его мысль]. Как сказано: «Первый мудрец, великий святой и высший наставник, приняв форму творящего сознания, из сострадания воз-

вестил учение (*тантра*) Асури¹, который желал [его] познать».

И он, этот [Ишвара],

26. является также учителем древних [мудрецов], поскольку он неподвластен времени.

Древние учителя подвластны ходу времени, над ним же временные ограничения не имеют власти. Поэтому он является учителем и древних [мудрецов]. Его, превзошедшего всех, следует считать абсолютно совершенным и в нынешнем цикле творения, и в прошлых циклах.

27. Его речевое выражение — пранава, [т. е. слог Ом].

[Тот, кто] обозначается пранавой, — Ишвара.

[Вопрос]: Эта [связь] обозначаемого и обозначающего — результат вербального соглашения (*санкета*)? Или она столь же постоянна, как [связь] между светильником и светом?²

[Ответ]: Эта связь между обозначающим и обозначаемым постоянна. Соглашение по поводу Ишвары и выражает постоянную связь.

Например, связь между отцом и сыном постоянна, хотя она иллюстрируется соглашением: «Это его отец», «Это его сын». Таков же статус соглашения, которое зависит от функции обозначаемого и обозначающего, и в прежних [циклах] творения. По мнению знатоков агам, поскольку

¹ Асури — один из легендарных наставников санкхьи. Согласно распространенной схеме передачи учения санкхьи, он был учеником великого мудреца Капилы, который и указан в этом фрагменте в качестве «первого мудреца».

² Имеются в виду два способа отношений между обозначающим — символом — и обозначаемым — предметом. В первом случае это отношение является конвенциональным, т. е. достигнутым в результате какой-либо успешной житейской практики. Второй случай отражает постоянное отношение, не зависящее от конвенции, но вытекающее из природы вещей.

соглашение вечно, то вечной является и связь между словом и вещью.

Йогин, знающий [связь] обозначаемого и обозначающего, [практикует]

28. постоянное повторение (*джана*) этого [слога] и медитацию на его объекте.

[Здесь подразумевается] постоянное повторение слога Ом, а также медитация (*бхавана*) на Ишваре, выразимом через Ом. Сознание йогина, постоянно повторяющего Ом и сосредоточенного на его объекте, становится направленным на одно. Как сказано: «Благодаря рецитации (*свадхья*) пусть он пребывает в сосредоточенности, благодаря сосредоточенности пусть стремится к рецитации. При реализации рецитации и сосредоточенности воссияет высший Атман».

Что же с этим [йогин] происходит [потом]?

29. Потом постигается сама суть сознания и исчезают преграды.

Благодаря почитанию Ишвары исчезают любые преграды, вроде болезни и прочего, и он, [йогин], созерцает свою подлинную сущность. Подобным Ишваре — чистому, безмятежному, свободному пуруше, лишенному того, что относится к бытию (*анупасарга*), — [становится] этот [йогин], который понимает, что именно он и есть пуруша, отражающий содержание интеллекта.

Но что это за помехи, вносящие сумбур в сознание, каковы они, сколько их?

30. Помехи, вносящие сумбур в сознание, таковы: болезнь, апатия, сомнение, отсутствие внимания, лень, невостребованность, неправильное восприятие, отсутствие продвижения в практике, неустойчивость [внимания].

Девять помех вносят сумбур в сознание. Они появляются вместе с деятельностью сознания, а когда этой [деятельности] нет, то и они отсутствуют. Выше уже говорилось о деятельности сознания.

Болезнь (*вьядхи*) — это нарушение [деятельности] *дош*¹, телесных соков или органов. Апатия (*стыяна*) — вялость сознания. Сомнение (*саншая*) — [колебание] мысли между двумя альтернативами: «Это вроде бы так, а может, и не так». Отсутствие внимания (*прамада*) — отсутствие правильного восприятия средств осуществления сосредоточения. Лень (*аласья*) — это состояние инертности, возникающее из-за тяжести в теле и сознании. Невоздержанность (*авирати*) — жажда сознания соединиться с чувственным объектом. Неправильное восприятие (*бхранти-даршана*) — это познание, содержащее ошибку. Отсутствие продвижения в практике (*алабдха-бхумикатва*) — недостижение [какой-либо] ступени самадхи. Неустойчивость внимания (*анавастанхитатва*) — это неспособность сознания оставаться неколебимым при достижении определенной ступени. Оно было бы устойчивым только при обретении сосредоточенности.

Эти девять [помех], вносящих в сознание сумбур, называются омрачениями йоги, врагами йоги, препятствиями в йоге.

31. Вместе с сумбурием [сознания] возникают страдание, плохое настроение, дрожание тела, [неконтролируемые] вдохи и выдохи.

Страдание (*духкха*) появляется [благодаря трем факторам]: внутренним, внешним естественным и внешним

¹ *Доши* — три основных психофизических принципа, базовые энергии, выделяемые в традиционной индийской медицине: *вата* («ветер», отвечает за дыхание, кровообращение, нервную деятельность), *питта* («желчь», отвечает за пищеварение и метаболические процессы) и *капха* («слизь», регулирует баланс жидкости в организме, отвечает за костные структуры).

сверхъестественным. Страдание есть то, от чего охваченные им живые существа стараются освободиться. Плохое настроение (*даурманасья*) — это омрачение сознания, вызванное [невозможностью] удовлетворить желание. Дрожание тела (*ангамеджаятва*) возникает тогда, когда дрожат, трясутся члены тела. Вдохом называется поглощение живым существом внешнего воздуха. Когда выходит [наружу] воздух, находящийся в животе, это выдох.

[Все] это появляется вместе с сумбуrom в сознании. Это бывает тогда, когда сознание хаотично, и отсутствует, когда сознание находится в сосредоточенности.

Поскольку эти виды сумбуrности препятствуют сосредоточенности, то с помощью упомянутых ранее практики (*абхьяса*) и отрешенности (*вайрагья*)¹ их следует устранять. [Автор сутр] обобщает предмет практики следующим образом:

32. В целях удаления этой [сумбуrности вводится] практика с единичным предметом.

Следует упражнять сознание, [вводя практику] с опорой (*аламбана*) на единичное: это поможет удалить сумбуrность.

Но некоторые² [считают], что сознание мгновенно и что оно представляет собой последовательное осознание каждого объекта. В этом случае сознание будет всегда направляться на одно, а потому и нет в нем сумбуrности. Но ведь только тогда, когда сознание отвлекается от всего и сосредоточивается на одном объекте, оно и становится направленным на одно! Тем самым оно не направлено с необходимостью на каждый объект. Тот же, кто считает, что сознание направлено на одно потому, что оно являет-

¹ См. сутру 12.

² То есть буддисты.

ся потоком подобных друг другу переживаний, [не прав, ведь] если сознание направлено на одно потому, что оно поток, то оно не бывает единым в силу мгновенного характера потока сознания. [Ну а если он] полагает, что [направленность на одно] принадлежит [отдельным] переживаниям потока [сознания? И в этом случае он не прав], поскольку сознание опять оказывается всегда направленным на одно, — неважно, состоит ли поток из подобных друг другу переживаний или переживаний несходных, — ведь оно с необходимостью [сосредоточивается] на каждом объекте. [Понятие] сумбурного сознания оказывается [при его подходе] неуместным. Тем самым [доказано], что сознание едино, [направлено] на различные объекты и устойчиво.

[Кроме того], если различные по своей природе переживания появляются как сущностно не связанные с единым сознанием, то как в одном переживании можно было бы вспомнить то, что было [прежде] испытано в другом переживании? Как можно было бы переживать плод кармы, накопленной в другом переживании? Если и есть в подобной [логике] какой-то смысл, то [разве что] смысл «коровьего навоза и молочной пищи»¹.

И далее. [Человек, считающий], что сознание — это [поток] не связанных друг с другом [переживаний], приходит и к отрицанию постижения собственного «я». Каким образом [такие переживания, как] «того, что я видел, я касаюсь», и «то, чего я коснулся, я вижу», относятся к одному «я», не имеющему различий, в то время как все его переживания различны? Каким образом идея «Я есмь этот целостный атман», относящаяся к одному объекту и появляющаяся в совершенно разных сознаниях, может быть осознана субъектом как общая? Ведь идея «Я есмь

¹ Эта древнеиндийская поговорка подразумевает наличие двух различных по своему характеру продуктов, имеющих общее происхождение.

этот целостный атман» появляется только как субъективное переживание.

И еще: нет более высокого источника познания, чем восприятие. Только благодаря восприятию другие источники познания используются на опыте. Поэтому сознание является единым, [направлено] на различные объекты и устойчиво.

С помощью чего достигается такая очищенность устойчивого сознания, о которой говорится в шаштре?

33. Благодаря возвращению дружелюбия, сострадания, радости и равнодушия по отношению к таким [соответствующим] объектам, как счастье, несчастье, добро и зло, достигают умиротворенности сознания¹.

Ему, [йогину], следует возвращать дружелюбие ко всем живым существам, постоянно стремящимся к счастью, сострадание к несчастным, радость по отношению к добрым и равнодушие к злодеям, нарушающим обеты. У того, кто так действует, рождается благотворное достоинство, вследствие которого сознание умиротворяется. Безмятежное [же сознание], направленное на одно, достигает состояния устойчивости.

34. Или же с помощью выдоха и задержки дыхания.

Удаление с особым усилием воздуха из брюшной полости через ноздри называется выдохом. Задержка [этого воздуха] называется пранаямой. «Или же» можно добиться устойчивой умиротворенности сознания с помощью обоих этих [способов].

¹ Смысл этой сутры можно понять и так: необходимо возвращение, культивация определенных качеств: дружелюбия и т. д., которые соотносятся с определенными объектами. Любопытно проследить здесь влияние раннебуддийской практики культивации «четырех безмерных», что совпадает даже на терминологическом уровне.

35. Причиной устойчивости сознания также может стать восприятие [соответствующего] объекта.

У [йогина] при концентрации внимания на кончике носа возникает ощущение божественного запаха: это тонкое восприятие (*п्रावритти*) запаха. [При концентрации] на кончике языка — восприятие вкуса; на горле — восприятие формы; на середине языка — восприятие касаемого; на корне языка — восприятие звука. Эти [различные] виды восприятия делают сознание устойчивым, рассеивают сомнения, открывают вход и в самадхи, и к мудрости.

И возникающее тонкое восприятие луны, солнца, планет, сокровищ, лучей света и т. п. также следует понимать как связанное со своим объектом. Пусть истинная суть реальности и может быть понята благодаря шастрам, логическому выводу, наставлениям учителей — все это способно объяснить реальность как она есть (*ятхабхута*), — но до тех пор пока хотя бы одна часть [предмета] не познана в личном переживании, истина останется словно незримой. [Конечно, в этом случае] не будет ясного понимания тонких предметов, таких как духовное освобождение и другие. Следовательно, для подтверждения [истинности] шастр, логического вывода, наставлений учителей должен быть непосредственно воспринят какой-либо отдельный [предмет]. В этом случае, если даже воспринимается одна часть предмета, о котором наставляли [шастры и т. д.], то и [наставление] обо всех [прочих] тонких предметах, в том числе об освобождении, вызывает доверие. Поэтому и говорится об очищенности сознания.

При появлении [состояния] сознания, в котором пресекается беспорядочная активность (*вритти*), оно, [сознание], оказывается способным воспринимать любой объект непосредственно. И в этом случае в нем без помех развиваются вера, энергия, памятование и сосредоточение.

36. Или лишенное страдания, сияющее.

«Причиной устойчивости сознания также может стать восприятие...» — это [фраза] из предыдущей [сутры]. При концентрации внимания на лотосе сердца постигается интеллект. Сущность (*самтв*) интеллекта сверкает так же ярко, как пространство. Благодаря навыкам устойчивости такой [концентрации] восприятие предстает в виде света, исходящего от солнца, луны, планет и сокровищ. Таким же образом и сознание, постигая суть «я», прекращает деятельность, становится подобным океану, обретает безмятежность, полностью соединяясь с сутью «я». Об этом говорится так: «Знание „Я есмь“ возникает после восприятия атмана как того, что есть только атом». Это не имеющее страдания восприятие двух видов — «[направленности] на объект» и «только-я» — носит название «сияющего». Благодаря ему сознание йогина достигает устойчивого состояния.

37. Или же [направленность] сознания на свободу от страстей.

Устойчивого состояния сознания йогин достигает также тогда, когда оно, воспринимая сознание [тех, кто] свободен от страстей, окрашивается им¹.

38. Или же опора на познание, [обретенное] в легком и глубоком сне.

Опираясь на познание образа того, что [возникает в состоянии] легкого и глубокого сна, сознание йогина достигает устойчивого состояния.

¹ В тексте стоит упраактам: имеется в виду сосредоточенность сознания йогина на сознании свободных от страстей людей.

39. А также созерцанием желанного.

Следует созерцать именно желанное. Достигнув устойчивости в этой [ситуации, йогин] достигнет устойчивого состояния и в других.

40. Его власть [простирается над всем] — от атомов до самых больших объектов.

Сосредоточившись на «тонком», [йогин] достигает состояния устойчивости, [действующей] вплоть до уровня атомов. Сосредоточившись на «плотном», сознание [йогина] обретает устойчивость, [действующую] вплоть до уровня самых больших объектов. Таким образом, [сознание], беспрепятственно действующее между этими двумя пределами, наделено большим могуществом. Это сознание йогина, совершенное в своем могуществе, больше не испытывает необходимости в очищении, возникающем в результате практики.

В таком случае какова у сознания, достигшего устойчивости, собственная форма, каковы его объекты, уровни сосредоточенности? Об этом говорится в следующей сутре.

41. [Сознание], прекратившее действовать, [в своей] сосредоточенности отражает с [чистотой] сокровища-мани¹ то, на что оно опирается, а именно субъект, акт и объект познания.

«[Сознание], прекратившее действовать» — это значит прекращение порождения понятий. «С [чистотой] сокровища-мани» — применение примера. Подобно тому как кристалл отражает цвет того [предмета], который служит ему опорой, и проявляет цвет своей опоры, так и сознание отражает объект, на который оно опирается и, соеди-

¹ Мани (или чинтамани) — распространенная индийская метафора самой лучшей и чистой драгоценности.

няясь с объектом, проявляется в его форме. Так, отражая тонкий элемент, [сознание] соединяется с тонким элементом и проявляется в его форме. Или же, отражая плотный [объект], служащий ему, [сознанию], опорой, оно соединяется с ним и проявляется в его форме. Или же, отражая форму Вселенной, соединяясь со Вселенной, [сознание] проявляется как форма Вселенной.

Точно так же это необходимо понимать в случае с процессом познания и органами чувств. Отражая процесс познания, на который оно опирается, соединенное с процессом познания, [сознание] проявляется в собственной форме процесса познания. Точно так же, отражая познающего пурушу, служащего ему, [сознанию], опорой, оно соединяется с ним и проявляется в собственной форме пуруши — субъекта познания. Аналогичным образом [сознание], отражая свою опору в виде освобожденного пуруши, соединяясь с ним, проявляется в собственной форме освобожденного пуруши. Таким образом, сознание, подобно сокровищу-*мани*, [опираясь] на субъект, процесс и объект познания, то есть на пурушу, органы чувств, элементы, и основываясь на них, отражая их, получает их форму проявления. Это называется сосредоточенностью.

42. Из них¹ сосредоточение с направленностью (*савитарка*) является неопределенным из-за различия между словом, объектом и значением [слова].

Например, в процессе познания слово «корова», объект «корова» и значение «корова», будучи [на самом деле] отличными друг от друга, кажутся нераздельными. Исследование [показывает], что у слова есть свои качества (*дхарма*), у объекта — свои и у значения — свои. Они различаются по своему функционированию.

¹ То есть из четырех видов сосредоточения: *савитарка*, *нирвитарка*, *савичара* и *нирвичара*.

Когда йогин созерцает объект «корова» и т. п. и тот, оказываясь в [пределах его] сосредоточенного познания, остается связан с различием слова и значения, подобное неопределенное сосредоточение называется «с направленностью». Когда же память [йогина] свободна от вербального соглашения (*санкета*), когда в [его] сосредоточенном познании нет различающих конструкций, [связанных с] авторитетным свидетельством или умозаключением, тогда объект видится [йогинем] только в своей истинной сущности и выделяется лишь собственной формой. Это сосредоточение «без направленности». Это высшее восприятие, а также «семя» авторитетного свидетельства и умозаключения. И то и другое порождены им. И это прямое знание (*даршана*) не соединено с тем знанием, [которое получено] из свидетельства и умозаключения; тем самым прямое знание йогина, порожденное сосредоточением без направленности, не связано с другими источниками познания.

Сущность этого сосредоточения без направленности уясняется в [следующей] сутре.

43. Когда полностью очищена память, а сущность [сознания] подобна пустоте, тогда оно проявляет только объект. [Это и есть] сосредоточение без направленности.

Когда память полностью очищена от вербальных соглашений, авторитетного свидетельства, логического вывода, различающих умственных конструкций, а мудрость, «окрашиваясь» формой объекта и словно покинув собственную форму, то есть форму процесса познания, обретает форму объекта — суть вещи как таковой, — тогда бывает сосредоточение без направленности. Об этом же сказано в [самой сутре]. В этом [виде сосредоточения] в одной идее отражается сущностная форма объекта, предстающего как особая комбинация атомов, то есть как

мир [в разных своих проявлениях, например] коровы и т. д. или горшка и т. д. И эта сущностная форма, представляющая собой некое универсальное качество тонких элементов и логически выводимая на основании ставших явными плодов [этих] элементов, проявляет себя, делая ясным то, что подразумевалось. И она исчезает, когда появляется другая [форма]. Такое [универсальное] качество называется «целым» (*аваяви*). Это [целое может быть] единичным, большим или малым, осязаемым, способным к действию, непостоянным. Обычное словоупотребление основывается на этом «целом». Но [по логике] того, кто эту особую комбинацию [атомов] не считает реальной, поскольку их тонкая причина не воспринимается, вообще все полученное знание оказывается ложным: ведь если целого нет, то знание не основано на его форме, а значит, является ложным. Но если не существует объект, как появится истинное знание? Все воспринимаемое «вкушается» как целое. Поэтому целое существует — то «большое» и т. д., о котором говорится в обыденной речи. Оно является объектом сосредоточения без направленности.

44. Точно так же поясняются [два других вида сосредоточения], направленного на тонкий объект, — с размышлением и без размышления.

Здесь, [в этой сутре], «с размышлением» называется сосредоточение на тонких элементах, проявивших свои качества и обусловленных опытом постижения (*анубхава*) пространства, времени и причинности. В этом [виде сосредоточения] тонкий элемент, воспринимаемый в единичном познавательном акте и наделенный, как указывалось, различными качествами, становится основой возникновения мудрости самадхи. Далее, сосредоточение, полностью, во всех отношениях, [соединенное с тонкими элементами, которые, с одной стороны], не обусловлены исчезнувшими,

возникающими и неопределенными качествами, [а с другой] — обладают всеми качествами и являются сущностью всех качеств, — такое [сосредоточение] называется «без размышления». Такова сущность тонкого элемента; благодаря этой своей сущности [тонкий] элемент поддерживает мудрость самадхи, и та «окрашивается» его сущностью. Поскольку же [мудрость] как бы утрачивает собственную сущность и оказывается «только-объектом», то она называется «без размышления». Таким образом, [сосредоточения] с направленностью и без направленности имеют отношение к плотным объектам (*махат-васту*), [а сосредоточения] с размышлением и без размышления — к тонким объектам. Тем самым благодаря [сосредоточению] без направленности поясняются оба [вида сосредоточения]¹, лишённые различающих помыслов.

45. Тонкая объектность ограничена отсутствием признака.

Тонкий объект атома земли — *танматра*² запаха, [атома] воды — танматра вкуса, [атома] огня — танматра формы, [атома] воздуха — танматра осязаемого, [атома] акаши — танматра звука. [В свою очередь, тонким объектом этих танматр] является ахамкара³. У этой же [ахамкары] тонким объектом выступает танматра признака (*линга*), [или «только-признак»]. А тонким объектом только-признака является отсутствие признака. Нет тонкого выше отсутствия признака.

[Вопрос]: Но разве пуруша не является тонким?

[Ответ]: Это верно. Но [тонкость] пуруши не такая, как тонкость «высшего признака» по отношению к признаку. Пуруша не является материальной причиной признака, он

¹ Согласно комментарию Виджняна Бхикшу, здесь имеются в виду *савичара-* и *нирвичара-самапатти*.

² *Танматра* — тонкая сущность какого-либо органа чувств.

³ *Ахамкара* — принцип самости, индивидуации, «моего», эго-сознание.

его инструментальная (*хету*) причина. Поэтому и говорится, что самый тонкий признак находится в первоматерии.

46. Именно эти [виды сосредоточения] и есть «самадхи с семенем».

Эти четыре [вида] сосредоточения имеют «семена» [в виде] внешних объектов. Поэтому самадхи тоже имеет «семя». При этом к плотным объектам относятся савитарка и нирвитарка, к тонким — савичара и нирвичара. Всего насчитывается четыре вида самадхи.

47. Искусный в нирвичара-[самадхи] обретает внутреннюю безмятежность.

[Состояние] свободы от скверны и омрачающих преград, [при котором] светлая по своей сути саттва интеллекта течет постоянно и беспрепятственно и нет воздействий со стороны раджаса и тамаса, называется искусностью (*вайшарадья*). Когда у йогина появляется подобная опытность в нирвичара-самадхи, тогда он обретает внутреннюю безмятежность — свет подлинной мудрости, не обусловленной порядком [обычного познания, но схватывающей] объекты в их реальности. Так сказано: «Поднявшийся [на уровень] безмятежной мудрости, далекий от тревог [видит] людей с их тревогами подобно тому, кто стоит на вершине и видит всех, находящихся на равнине».

48. То, что содержит истину, называется здесь мудростью.

Появившаяся в сосредоточенном сознании [йогина] мудрость именуется «содержащей истину». Поскольку она содержит только истину, значение ее очевидно: ведь в ней нет ни следа ошибочного знания. Так сказано: «Три [способами] — с помощью священных текстов, умозаключения и интенсивной созерцательной практики — можно обрести мудрость и высшую йогу».

Однако эта [мудрость] —

49. в отличие от [мудрости, приобретаемой] через услышанное и умозаключение, — направлена на иной объект в силу своего особого характера.

[Приобретаемая посредством] услышанного [мудрость] есть знание священных писаний (*агама*)¹. [Оно направлено] на общее, поскольку агама неспособна объяснить особенное. Почему? Да потому, что вырабатываемые в результате соглашения слова относятся [к общему], а не к особенному. Точно так же и логический вывод относится к общему. «Если есть достигаемое [место], то есть и путь к нему, а если достигаемого нет, то нет и пути к нему» — так сказано. С помощью умозаключения через общее приходят к выводу. Поэтому особенное никак не может быть объектом услышанного и умозаключения. Также и при обычном мирском восприятии не схватываются объекты тонкие, скрытые или далекие. Но это не значит, что [подобный] особенный [объект], по причине его недоступности [обычным] видам познания, не существует. Только благодаря мудрости, [обретаемой] с помощью сосредоточения, и может быть воспринято особенное, такое как тонкий объект или пуруша. Следовательно, в отличие от [мудрости, обретаемой] через услышанное и умозаключение, эта мудрость направлена на иной объект в силу своего особого характера. Санскара, произведенная у йогина, обретшего мудрость благодаря самадхи, появляется вновь и вновь.

Когда благодаря мудрости самадхи возникает санскара, она сдерживает интенции (*ашая*) проявленных [ранее] санскар. Из-за того, что эти проявленные санскары поставлены под контроль, [в сознании] не возникают и представления, связанные с ними.

¹ *Агама* — синоним слова *веда*, священное знание.

50. Эта возникшая санскара препятствует появлению других санскар.

Когда исчезают представления, появляется состояние самадхи. Вслед за этим из самадхи рождается мудрость, а из мудрости — [соответствующие] санскары. Снова и снова рождаются интенции таких санскар. Из них [появляется] мудрость, а из мудрости — [снова] санскары.

[Вопрос]: Но почему же нет деятельности сознания при таком доминировании санскар?

[Ответ]: Эти созданные мудростью санскары — причина разрушения психических изъязнов, и поэтому они не дают сознанию особой сферы [деятельности]; собственная деятельность сознания устраняется ими. [С обретением] мудрости сознание перестает функционировать.

И что с ним происходит?

51. С прекращением и этого [типа санскары] прекращается всякая [деятельность сознания], которое вступает в состояние самадхи «без семени».

Этот [тип самадхи] не только несовместим с мудростью, порожденной сосредоточением, но и препятствует санскарам, созданным [этой] мудростью.

[Вопрос]: Почему?

[Ответ]: Санскара, возникшая в результате прекращения [развертывания сознания], препятствует и санскарам, возникшим благодаря сосредоточению. То, что существует санскара, созданная угасшим сознанием, может быть понято на основании переживания состояния угасшего [сознания], сохраняющегося в течение определенного времени.

Вместе с санскарами, относящимися к освобождению и возникающими из сосредоточенного [сознания], как деятельного, так и угасшего, само это сознание растворя-

ется в своей вечной первопричине. Поэтому эти санскары, мешая сознанию развертываться, не являются причинами его устойчивости. Тем самым сознание, когда сфера его развертывания исчезает, вместе с санскарами, приводящими к освобождению, прекращает действовать. Когда оно прекращает действовать, пुरुша оказывается в своей истинной сущности, и поэтому его называют чистым и свободным.

Завершена первая глава «О сосредоточенности» трактата Патанджали о йоге, [называющегося также] «Толкование санкхьи».

ВАЙШЕШИКА

Прашастапада

ПАДАРТХАДХАРМА-САНГРАХА

Собрание характеристик категорий



Шридхара

НЬЯЯ-КАНДАЛИ

Цветок логики

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Базовым текстом школы вайшешика считаются «Вайшешика-сутры» (далее ВС)¹. Однако наиболее часто комментируемым произведением этой школы являются не они, а «Падартхадхарма-санграха» Прашастапады². Трактат Прашастапады комментировали знаменитые философы Вьомашива (начало IX в.), Шридхара (конец X в.), Удаяна (начало XI в.),

© В. Г. Лысенко, перевод с санскрита, 2013

¹ Этот текст был создан приблизительно на рубеже старой и новой эр. Индийская традиция приписывает его авторство легендарному мудрецу Канаде, чье имя, а скорее прозвище, означает «поедатель атомов».

² Об этом мыслителе, жившем приблизительно в первой половине VI в., мы не знаем ничего, кроме его имен: Прашастакара, Прашастамати, Прашастадева, Прашастачарья. Слово *прашаста* означает «восхваляемый», «почитаемый», «благоприятный», «совершенный». Это характеристики либо текста, либо его автора, поэтому имена можно перевести соответственно как «автор Прашасты», «мысль Прашасты», «бог Прашасты», «наставник Прашасты».

Падманабха Мишра (XVI в.) и Джагадиша Таркаланкара (XVII в.). Хотя это сочинение часто называют «Прашастападабхашья» («Комментарий Прашастапады», далее ПБ)¹, оно является не посутровым комментарием, а систематическим изложением учения, точнее, интерпретацией важнейшего учения вайшешики о категориях (*надартха*), соответствующей уровню развития философской и религиозной проблематики в VI в. Не приходится сомневаться, что до Прашастапады вайшешика как религиозно-философское учение была далека от единообразия: так, если в ВС упоминаются три категории, то у Чандрамати, жившего, по всей вероятности, чуть раньше Прашастапады, их десять. Прашастапада сыграл в истории вайшешики роль систематизатора. Он создал учение, которое стало считаться классическим.

Структура самого текста ПБ определяется прежде всего системой шести категорий, таких как субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность. Сначала они представлены в суммарном виде, затем каждая из них исследуется отдельно. Форма рассмотрения элементов этой структуры тоже не случайна. Прашастапада пользуется «нормативной» процедурой экспозиции доктрины, разработанной, скорее всего, в кругах ньяи. Эта процедура состояла из двух основных этапов: «перечисление» основополагающих принципов школы — *уддеша*, а затем их «определение», или своеобразное доказательство их существования по названным характеристикам (*лакшана* — отсюда и название этапа). В случае противоречий между разными определениями одного и того же термина предполагался и третий этап — «исследование» (*парикша*). Все разделы ПБ строятся именно по этой схеме.

Первая книга посвящена исследованию категории «субстанция». В нее включены и три общих вступительных раздела: «Раздел цели трактата», «Раздел перечисления [категорий и их разновидностей]» и «Раздел общих и различающихся свойств [категорий]». Перевод именно этих ключевых разде-

¹ Имеется в виду комментарий к ВС. Цитаты из сутр приводятся в двух версиях: с комментарием Чандрананды (XI в.) — далее ВСЧ — и Шанкара Мишры (XV в.) — ВСШ.

лов, откомментированных Шридхарой, и предлагается вниманию читателей настоящего издания.

Вступительная фраза «Раздела цели трактата», в которой провозглашается, что знание «сущности сходных и различающихся характеристик шести категорий» ведет к высшему духовному совершенству, то есть к *мокше* (освобождению от *сансары*), ясно и недвусмысленно свидетельствует о сотериологическом характере вайшешики, о нацеленности учения категорий на высший религиозный идеал. Обратим внимание на то, что в вайшешике путь к высшему освобождающему знанию проходит через познание «общих и различающихся свойств» (*садхармья-вайдхармья*) категорий, то есть через вполне рациональные процедуры мышления. В толковании Прашастапады этот путь отличается от знания-прозрения, знания-интуиции, как его понимают в буддизме махаяны, адвайта-веданте и санкхья-йоге.

«Раздел перечисления» содержит не только собственно перечисление категорий и их основных разновидностей, но и обоснование терминологии системы («кроме них, другие имена не называются» — ПБ 4).

Субстанции (*дравья*): земля, вода, огонь, ветер, *акаша*, время, направление, *атман* и *манас*. Перевод слова *дравья* термином «субстанция» основан на значительной корреляции семантических полей и даже проблем, с которыми было связано употребление обоих терминов соответственно в индийской и европейской традициях¹. В текстах вайшешики *дравья* понимается и как «субстанция», и как «индивидуальная вещь», что перекликается со значением этого термина у грамматистов².

¹ По словам В. Хальбфасса, «перевод термина *дравья* как „субстанция“ не говорит, каково его значение, а скорее дает понять, с какими проблемами предстоит иметь дело» (*Halbfass W. On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992. P. 90*).

² Но у грамматиста Патанджали *дравья*-изменчивый-индивид и *дравья*-постоянная-субстанция-носитель-качеств, в сущности, выступают как два разных термина из двух разных теорий, авторами которых были, соответственно, Ваджапьяна и Вяди. В вайшешике *дравья*-вещь встречается главным образом в иллюстративном материале, а *дравья*-субстанция используется в теоретических рассуждениях.

Качества (*гуна*): цвет, вкус, запах, осязание, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, *буддхи* («интеллект», «познавательный акт», «понятие», «идея»), удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие — семнадцать, названных в ВС, плюс еще семь: тяжесть, текучесть, вязкость, *санскара* (инерция), *адришта*, то есть *дхарма* и *адхарма*, звук — всего двадцать четыре качества. Последние семь качеств добавлены к списку самим Прашастападой под предлогом, что Канада подразумевал их, но, стремясь к экономии средств выражения, указал на них лишь косвенно — союзом «и».

Движение (*карман*) — пяти видов: бросание вверх, бросание вниз, сгибание, разгибание и перемещение. Подобно качествам, виды движения всегда «локализуются» в субстанциях. Процесс движения истолковывается в вайшешике чисто механистически — как последовательное соединение и разъединение движущегося объекта с разными точками пространства. Движение фактически сводится к серии сменяющих друг друга моментов, в ходе которых объект изменяет свое положение в пространстве.

Общее и особенное. Экспозиция общего (*саманья*) и особенного (*вишеша*) включает в себя и попытку дать им определения (в отношении первых трех категорий Прашастапада ограничивался простым перечислением). Трудности в переводе слова *саманья* во многом вызваны отсутствием у Прашастапады четкой семантической границы между *саманьей* как универсалией (некой реальной сущностью или свойством, присущим всем индивидам того или иного множества / класса / рода), с одной стороны, и *саманьей* как обозначением общего, всеобщего в противоположность особенному, специфическому, индивидуальному. В последнем случае *саманья* выступает в паре с *вишешей*, образуя бином взаимоотноительных понятий: «общее–особенное», «общее–специфическое», «универсальное–индивидуальное», «род–вид».

Вместе с тем сложное слово *саманья-вишеша* может обозначать и особый тип универсалии — «специфическую», или

«ограниченную различием», в отличие от общей. Важно понять, что в вайшешике концепция универсалии основывается на взаимопротивоположности и вместе с тем взаимодополняемости отношений между саманьей и вишешей как между общим и специфическим. Их противопоставление лежит в границах самой идеи универсалии, объясняя факт существования разных ее уровней (высшая универсалия, низшие универсалии), в то время как реальную оппозицию универсалии составляет *антья-вишеша* — «предельное особенное», «конечный различитель», «конечный специфицирующий фактор» — основа ни к чему не сводимой и самодостаточной индивидуальности вечных субстанций. Это следует учитывать и в трактовке содержания категорий *саманья* и *вишеша*.

Категория *саманья* включает две разновидности: 1) высшую универсалию (*парасаманья*) — существование (*самта*), которое предстает в единственном числе, поскольку является основанием включения (*анувритти*) в себя всего существующего, а также 2) ограниченные универсалии (*апарасаманья*, *саманья-вишеша*) — многочисленные универсалии среднего объема, типа субстанциальности и «горшечности». Используя их в познании объектов, мы совершаем и акты включения (включаем исследуемый объект в класс объектов данной универсалии), и акты исключения — *вьявритти* (исключаем его из других классов).

Взаимоотносительные на феноменальном уровне общее и особенное несводимы к другим категориям. Как мы видели, основание несводимости категории общего — это всеобъемлющая универсалия «существование» (*самта*), предел возможного обобщения; в таком случае основанием категории особенного, или специфического, должно быть нечто, ставящее предел индивидуации, спецификации, — «конечные различители». Различие, дифференциация и индивидуация приобретают в вайшешике такое же полноценное онтологическое звучание, как и установление общего. Это и отличает вайшешику (само ее название образовано от категории *вишеша*) от всех других школ индийской мысли (исключая ньяю, принявшую онтологию вайшешики), считавших категорию различия

чем-то относительным и невечным, в конечном счете сводимым к всеобъемлющему единству¹.

В статусе категории вишеша не содержит ничего иного, кроме *антья-вишеша* — «конечных различителей», или предельных особенностей; это подтверждает наше предположение о том, что вишеша, выражающая в своем «непредельном», «нормальном» состоянии специфичность, коррелирующую с общностью, тяготеет скорее к категории саманья, где вместе с генерализирующим фактором образует «общеспецифическую» (*саманья-вишеша*), или «низшую» (*апарасаманья*), универсалию.

Присущность (*самавая*) определяется Прашастападой через термин *аютасиддхи* и означает буквально «то, что установлено (*сиддхи*) как не имеющее [искусственного] соединения (*аюта*)». Речь идет об отношении, которое, в отличие от чисто механической связи (*санйюга*), придает своим элементам характер единства. Например, части тела коровы соединены отношением самавая и поэтому не имеют существования, отдельного от целого, тогда как ветка и птица, сидящая на ней, находящиеся в отношении санйюга, могут прекрасно существовать и отдельно. Придание самавае статуса отдельной категории можно объяснить тем обстоятельством, что без нее вселенная вайшешики состояла бы не из целостных вещей или явлений, а из никак не связанных друг с другом субстанций, качеств, движений, универсалий и «конечных различителей». Иными словами, присущность придает всему, что она связывает, характер неделимой целостности.

«Раздел общих и различающихся свойств» соответствует процедуре *лакшана*, или определения. В нем Прашастапада устанавливает сначала общие свойства всех категорий, затем пяти из них, исключая первую, затем пяти, исключая последнюю, затем трех первых, трех последних; далее по той же схеме рассматриваются и субстанции (сначала общие свойства всех девяти, затем разных групп субстанций). Очевидно, что общие свойства разных групп категорий и разных групп субстанций

¹ Так воспринимали различие прежде всего школы веданта и санкхья.

являются в то же время и их специфическими свойствами, поскольку одновременно служат их отличию от других групп.

Главное общее свойство всех шести категорий состоит в том, что они характеризуются «естью» (*аститва*), «именуемостью» (*абхидхейтва*) и «познаваемостью» (*джнеятва*). Кроме вечных субстанций — атомов, *акаши*, направления, времени, *манаса* и *атмана*, — все остальные категории обладают способностью содержаться в чем-то другом: качества, движения, универсалии и «конечные различители», а также присущность содержатся в субстанциях; универсалии и присущность — в качествах и движениях, и т. д. Словом, категории так или иначе связаны друг с другом, образуя единую систему, подчиненную определенным правилам, одним из которых является правило «нерефлексивности» (неприменимости к самому себе). Чтобы избежать регресса в бесконечность, вайшешика постулирует, что качества не могут содержать в себе других качеств¹, движения — других движений, универсалии — других универсалий², предельные особенности — других предельных особенностей, присущность — других присущностей.

В пределах своей системы все категории в каком-то смысле «равны» (они не сводимы ни к чему другому, будучи предельным основанием какого-либо круга явлений), но вместе с тем самая важная категория — субстанция, именно на нее проецируются все остальные члены системы. Не будь субстанции, они просто повисли бы в воздухе. Именно поэтому субстанция стоит в перечне первой.

Очевидно и другое: онтологический статус первой тройки категорий отличается от статуса категорий общего, особенного и присущности. Все шесть категорий существуют (*астхи*). Но как они существуют? Прашастапада вводит здесь дополнительные онтологические термины: первые три категории характери-

¹ Число как качество не может принадлежать цвету, размеру или другому качеству.

² Конечно же, существуют универсалии разного объема, но это не значит, что универсалия большего объема содержит в себе все универсалии меньшего, словно в матрешке. Универсалия «существования» вмещает объекты других универсалий, а не их самих.

зуются связью с существованием (*самта-самбандха*) (ПБ 14), следующая тройка — «самосушим бытием», или «пребыванием в самих себе» (*сватта-самта*) (ПБ 15).

Существование общего, особенного и присущности не зависит от характера связи с бытием их субстратов, то есть первых трех категорий. Общее, особенное и присущность существуют вечно, и их существование совершенно не зависит от существования или несуществования каких-либо конкретных носителей.

Другая общая характеристика категорий второй тройки состоит в том, что их индикатором (*лакшана*) является *буддхи* (познавательный акт). Под буддхи, согласно комментаторам, подразумеваются операции включения и исключения, которые мы производим, познавая некий объект. Например, познавая корову, мы подводим данный объект под общее понятие «коровности» и вместе с тем исключаем его из других классов, например из класса лошадей. Это вовсе не значит, что общее, особенное и присущность присутствуют только в нашей голове. Они существуют совершенно объективно, и мы их воспринимаем (за исключением присущности) вместе с вещами (видя корову, мы одновременно воспринимаем и присущую ей универсалию «коровности»), но доказать их существование можем только через мысленное действие.

Третья характеристика — неспособность быть ни следствием, ни причиной, ни общим, ни особенным. Неспособность быть причиной характеризует универсалии как сущности, которые, в отличие от первых трех категорий, не обладают порождающей способностью и не участвуют в причинно-следственных отношениях.

Наконец, последняя характеристика — неименуемость словом «объект» — указывает на важную терминологическую дистинкцию: если первые три категории обозначались словом «объект» (*артха*), то к последним оно неприменимо. Заметим, что ни ВС, ни Прашастапада не говорят, что субстанции, качества и движения суть объекты; они подчеркивают, что «объект» служит техническим обозначением этих трех категорий, принятым в вайшешике. В данном контексте использование термина «объект», как представляется, связано с такой характеристикой

первых трех категорий, как способность создавать дхарму и адхарму, то есть праведность и неправедность (ПБ 14). По Шридхаре, субстанция, качество и движение являются «инструментальными причинами», порождающими праведность и неправедность. Так, земля (пример субстанции), если ее отдают добровольно, служит источником дхармы, но если ее насильно отнимают — источником адхармы. Санйога (соединение) служит дхарме, если это прикосновение к священной корове, и адхарме — если это прикосновение к костям умершего. Наконец, перемещение (движение) будет источником дхармы, если это паломничество к святым местам, и адхармы — если это поход в винную лавку («Ньяя-кандали», 19–20, далее НК). Разумеется, сами названные объекты по своей природе ни праведны, ни неправедны: праведность и неправедность — качества души, возникающие в ней в зависимости от нашего отношения к ним.

Хотя у девяти субстанций есть некоторые общие характеристики, они, как и категории, разбиваются на несколько групп: материальные и состоящие из частей (земля, вода, огонь, ветер); не состоящие из частей, которые, в свою очередь, делятся на вездесущие — *вибху* (акаша, время, направление и атман) — и атомистические (манас). Предлагаются и другие классификации субстанций (ПБ 16–26).

Перевод текста Прашастапады выполнен по изданию: Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda / Ed. by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994; перевод комментария Шридхары «Ньяя-кандали» — по изданию: Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara / Ed. by V. P. Dvivedin. Delhi: Śrī Satguru Publications, 1984.

При переводе цитат из ВС использованы издания: Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda / Ed. by Muni Śrī Jambuvijayaji. GOS 136. Baroda: Oriental Institute, 1961 — ВСЧ; Vaiśeṣika sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Śaṃkara Miśra and Extracts from the Gloss of Janārāyana. Together with Notes from the Commentary of Candrakānta and

an Introduction by the Translator / Sanskrit Text and English Translation of Nandalal Sinha. SBH VI. Allahabad: Indian Press, 1911 (reprint — Delhi: S. N. Publications, 1986) — ВСШ.

ИССЛЕДОВАНИЕ КАТЕГОРИИ «СУБСТАНЦИЯ»

[01. Раздел цели трактата]

[1] Почтительно поклонившись Ишваре¹, основе [всего сущего], затем мудрецу Канаде, [автор] провозгласит собрание характеристик категорий, приносящее великое благо².

Припадаю к стопам Ишвары, причины мира, вместилища бесконечности, чьи намерения истинны, достигшего вечного различительного знания.

Поклон благословенному Пурушоттаме³, сбросившему все оковы, чья сущность — знание, ему, безупречному и [единому]-без-второго, кого видят только те, чей *манас* находится в [состоянии] глубокого созерцания и чьи блуждания [по кругу перерождений] подошли к концу⁴.

В начале *шастры* автор обращается с поклоном к своему любимому божеству и к учителю, творцу *шастры*, преподнеся им первую половину стиха: **Почтительно поклонившись**. В этом он следует обычаю достой-

¹ *Ишвара* (букв. «властитель, господин, господь») — личный бог (Шива), демиург Вселенной.

² Это вступление представляет собой традиционную *мангалу* — ритуальную формулу поклонения божеству, которая сопровождается медитативным сосредоточением на этом божестве. Значение мангалы обсуждается Шридхарой.

³ *Пурушоттама* — Высший Человек, т. е. Ишвара.

⁴ Собственная мангала Шридхары.

ных мужей, которые перед началом любого действия совершают поклонение божеству и своим учителям. Результат такого поклонения — устранение препятствий к достижению желанной цели. Оно не может быть бесполезным, в противном случае ни один разумный человек не стал бы к нему прибегать. Оно не может иметь другого результата, кроме должного завершения задуманного труда, иначе его бы не использовали в начале работы. <...>¹

В слове *пра^{на}мья* (**поклон**) приставка *пра-* означает чрезвычайную степень любовного богопочитания (*бхакти*) и веры (*шраддха*), само же слово обозначает приветствие. Оно уже само по себе создает *дхарму* (религиозную заслугу. — В. Л.), разрушающую семена [будущих перерождений], служащие препятствием [к конечному освобождению]. В случае «Кадамбари»² и других незавершенных [трудов], даже если [при их создании] и имело место приветствие, оно не носило особого характера³, о чем можно судить по последствиям. В данном же случае приветствие, хотя оно и относится к настоящему моменту, подразумевает время, предшествующее созданию собрания характеристик категорий, поэтому [в слове *пра^{на}мья*] используется суффикс *-ktvā*⁴. Однако он используется для того, чтобы указать на связь [между приветствием и созданием работы], а не просто на их последовательность во времени, в противном случае в таком указании не было бы смысла.

¹ Следует дискуссия о том, является ли устранение препятствий результатом лишь должного приветствия или еще чего-либо.

² Незавершенный роман индийского драматурга Баны (пер. на рус. яз. П. А. Гринцера. М., 1995), современника императора Харши (VII в.).

³ То есть не характеризовалось особым рвением и верой.

⁴ Термин Панини для обозначения класса суффиксов, образующих деепричастия прошедшего времени, указывающие на события, которые произошли раньше тех, что выражены сказуемым.

Слово **основа** (*хету*), употребленное без каких-либо характеристик, указывает на тот факт, что [Бог] выступает «инструментальной причиной»¹ всего возникшего.

Слово **Ишвара** означает определенное божество, поскольку именно в таком смысле оно и употребляется в обычной практике, а целью этой шастры, [т. е. вайшешики], как раз и является объяснение знакомых всем вещей.

Слово **мудрец** означает определенного человека, практиковавшего суровую аскезу, в результате которой светильник чистого знания «Я» рассеял тьму его неведения; человека, обладающего совершенным знанием абсолютной истины всего сущего.

Канада² — это имя было дано аскету потому, что он, подобно голубю, питался только зернами, подобранными на дороге. Нет никаких оснований, чтобы, отталкиваясь от имени, [насмешничать]: «Ешьте только зерна [и станете мудрецом]». Почтенный Прашастадева использовал это слово, поскольку оно представляет собой имя, а не потому, что оно означает превосходство шастры, созданной Канадой, — ведь это превосходство и так известно из факта признания данной шастры Ману³ и другими великими людьми.

Собрание характеристик категорий и т. д.; **категории** — это субстанция и прочие, **характеристика** — это общие и специфические свойства категорий. Трактат, собирающий воедино и объясняющий все это, и называется «Собрание характеристик категорий».

¹ В тексте *нимитта-карана* — одна из трех разновидностей причин, признаваемых вайшешиками; другие разновидности: «присущая» (*самаваи-карана*) и «неприсущая» (*асамаваи-карана*).

² *Канада* (kaṇḍa-ada, букв. «поедатель зерен») — имя или, скорее, прозвище легендарного отца-основателя вайшешики, автора ВС, связанное с легендой о его привычке бродить ночами по дорогам (отсюда и другое его прозвище — Улука, т. е. «сова») и питаться подобранными на земле зернами; содержит также шуточный намек на его атомистическое учение.

³ *Ману* (от корня *man* — «мыслить») — в ведийской мифологии первопредок людей, первый человек, живший на земле.

Слово **провозгласит** (*pravakṣyate*)¹ означает: «Мною будет представлено превосходное сочинение, выражающее в сжатом виде характеристики категорий». Превосходство этого сочинения состоит в том, что характеристики категорий, которые в других сочинениях трактуются пространно и бессистемно, здесь будут сведены в одно место и получают сжатое истолкование. Это и послужило целью создания данного сочинения, хотя существуют и другие работы.

[Возражение]: Собрание характеристик категорий является основанием истинного знания характеристик категорий, но такое знание не может быть целью человека, поскольку единственной целью человека является получение удовольствия и избежание страдания. Поэтому сочинение, не способствующее достижению целей человека, не должно быть объектом изучения².

[Ответ]: Выражение **великое благо** (*маходая*) указывает на то, что данная работа способствует реализации цели человека, то есть перед вами сочинение, результатом которого является освобождение от сансары (*апаварга*). В этом собрании заключено великое благо еще и потому, что в нем рассматриваются не только характеристики категорий, но и отношения означающего и означаемого, и связь отношений результата и средств его достижения с тем великим благом. <...>³

[Возражение]: Сочинение, содержащее характеристики категорий, не может быть причиной великого блага, ведь цель применения слов заключается только в том, чтобы обозначить [предметы], и ни в чем другом.

¹ От глагола *pravac* — «провозглашать, объявлять, обнародовать», «рассказать, поведать».

² Аргумент гедонистов — чарваков.

³ Далее Шридхара объясняет, как понимали освобождение разные школы индийской философии.

В ответ на это автор показывает, что данное сочинение, дающее знание характеристик категорий, косвенно способствует и достижению великого блага.

[2] Знание сущности общих и различающихся характеристик шести категорий: субстанции, качества, движения, общего, особенного и присущности — составляет причину высшего совершенства¹.

Знание сущности и т. д. Что составляет природу вещи, то и будет ее **сущностью** (*таттва*). **Общие характеристики** (*садхармья*) — это те свойства, которые являются общими для многих вещей; **различающиеся характеристики** (*вайдхармья*) — свойства, не являющиеся общими для разных вещей.

Знание... составляет причину высшего совершенства, то есть постижение истинной природы категорий, которое проявляется в форме знания их общих и различающихся характеристик. Удовольствие от чувственных объектов временно и чревато страданием. Даже на небесах и в других местах [универсума] оно недолговременно. Одни люди наслаждаются только радостями небес, другие — радостями небесного царства. Стало быть, даже радости на небесах, смешанные с постоянным страхом ниспасть оттуда и со сжигающей сердце завистью по отношению к существам более высокой иерархии, отмечены страданием и поэтому не могут считаться абсолютным блаженством. Таким блаженством может быть названо лишь абсолютное прекращение страданий — в том случае, если оно не сулит возвращения последних, и именно это блаженство вызывается познанием сущности субстанции и остальных категорий. <...>²

¹ В тексте *нихиреяса* (букв. «не имеющий лучшего / высшего») — высшее благо, синоним мокши.

² Далее Шридхара полемизирует с Мандана Мишрой по поводу близости этой идеи вайшешики буддийскому положению о том, что освобождение состоит только в прекращении страданий.

Субстанция и т. д. суть ответ на вопрос о том, что составляет предмет познания сходных и различающихся характеристик, являющийся причиной достижения высшего совершенства. И субстанции, и качества, и движения, и общее, и особенное, и присущность упоминаются отдельно, вслед за [их] отдельным упоминанием [в ВС], поскольку [и в данном случае] они упоминаются по отдельности с той же целью, [что и в ВС]. Субстанция названа первой, поскольку, будучи субстратом всех остальных категорий, она наиболее важна. Качество названо следующим после субстанции по той причине, что качества имеют больше разновидностей, чем движение. Движение же названо после качества, ибо оно всегда следует за ним. Общее идет вслед за движением, поскольку названо после него. Раз присущность пребывает во всех пяти категориях, вполне естественно, что она упомянута последней. По той же причине особенное названо перед присущностью. Небытие (*абхава*)¹ не упомянута как отдельная категория, поскольку зависит от бытия, а не потому, что не существует.

И это [высшее совершенство] проистекает из дхармы², выраженной в предписании Ишвары.

[Возражение]: Если бы основанием высшего совершенства являлось знание истинной природы, то им, [таким основанием], не была бы дхарма, что повлекло бы за собой противоречие с сутрой, в которой провозглашено, что именно дхарма приводит к достижению высшего совершенства³.

¹ В синкретической ньяя-вайшешике *абхава* становится одной из категорий.

² Ср. ВС: «Теперь мы объясним дхарму» (ВСЧ, ВСШ I. 1. 1); «Дхарма — это то, что [вызывает] достижение процветания и высшего совершенства» (ВСЧ, ВСШ I. 1. 2).

³ Ссылка на сутру, которую мы обнаруживаем только в версии Шанкара Мишры: «Высшее благо [проистекает] из знания сущности сходства

Ответом на это возражение и является следующее изречение: **И это [высшее совершенство]** и т. д. Высшее совершенство происходит только от дхармы, познание же истинной природы субстанции и подобных категорий является его причиной лишь в той мере, в какой оно служит средством реализации дхармы. У того же, кто познал объекты — внешние и внутренние — должным образом и кто в результате осознания их неблагоприятности от них отвратился, прекращаются влечения; у познавшего свой атман («я») больше нет действий, нацеленных на эти объекты. Следуя практике шрути и смрити, он, не рассчитывая на получение результатов, совершает только те возвышенные действия, которые служат средством отречения от мира. У того, кто практикует достижение познания атмана, происходит накопление высшей дхармы. По созревании знания атмана он может окончательно и бесповоротно освободиться от тела.

В обычной практике известен отказ от таких нежелательных объектов, как змеи, колючки и тому подобное, являющийся результатом усилия (*праятна*) — особого качества атмана, направленного на прекращение [страданий] и обязанного своим возникновением решимости, порожденной наблюдением над вредным характером этих объектов. Также и окончательный отказ от тела и т. п. является результатом различающего познания (*виджняна*), особого качества атмана, направленного на прекращение [закабаления в сансаре] и обязанного своим возникновением решимости, порожденной наблюдением над вредностью этих вещей. Это мы растолкуем в «Разделе освобождения от сансары».

Дхарма сама по себе не приводит к конечному освобождению, если ей не содействует желание Ишвары,

и различия категорий субстанции, качества, движения, общего, особенно-го и присущности, порожденного особой дхармой» (ВСШ I. 1. 4).

поэтому сказано: **проистекает из дхармы, выраженной в предписании Ишвары. Предписание** — то, что заставляет [человека что-то] исполнять, побуждает приводить к своим следствиям. **Предписание Ишвары** — особое желание Ишвары. **Выраженной** — направленной на реализацию следствия. **Выраженной в предписании Ишвары** — направленной на реализацию следствия посредством предписания. Смысл всей фразы таков: высшее совершенство является результатом дхармы, направленной на реализацию следствия по особому желанию Ишвары. Союз **и** добавлен ради указания на то, что дхарма приводит к высшему совершенству наряду со знанием общих и различающихся характеристик категорий.

У убежденного в том, что знание шести категорий служит средством реализации цели человеческой жизни, возникает желание познать различие между самими этими категориями, с этой целью он и ставит следующий вопрос.

[0.2. Раздел перечисления]

[3] Итак, что это за категории, начиная с субстанции, и каковы их общие и различающиеся характеристики?

[4] Из них субстанции: земля, вода, огонь¹, ветер, акаша², время, направление, атман, манас (внутренний орган. — В. Л.)³.

¹ В оригинале *теджас* — термин, обозначающий одновременно и свет и тепло (жар). Согласно вайшешике, теджас образует орган зрения (световые лучи, исходящие из глаз), и в то же время среди его характеристик мы найдем и высокую температуру. Чтобы передать оба эти значения, мы используем слово «огонь», хотя оно больше подходит для передачи санскритского слова *агни*.

² Термин *акаша* не поддается однозначному переводу, поскольку означает не только открытое пространство, но также и носитель звука (эфир), иместилище вещей.

³ Ср. ВС: «Земля, вода, огонь (жар), ветер, акаша, время, направление, атман, манас — таковы субстанции» (ВСЧ I. 1. 4; ВСШ I. 1. 5).

[Их], упомянутых как под общими, так и под специфическими именами, только девять¹.

Кроме них, другие имена не называются².

Что это за категории, начиная с субстанции, то есть что это за субстанции, что это за качества, что это за движения и т. п.? А коль скоро познание носителя характеристик (*дхармин*) не обязательно подразумевает познание самих характеристик (*дхармы*), то в отношении последних добавляется уточняющий вопрос: **...каковы их... характеристики?** Союз **и** имеет здесь собирательное значение (*самуччая*). «**Из них**», то есть из субстанций, качеств и прочих [категорий], земля и другие субстанции были упомянуты сутракарой³ как **под общими, так и под специфическими именами**: под общим именем «субстанция» и под специфическими именами «земля», «вода», «огонь» и т. п. На вопрос, исчерпывают ли эти девять все субстанции или имеются еще и другие, текст отвечает: **только девять.**

[Вопрос]: Откуда известно, что имеется лишь девять субстанций?

[Ответ]: **Кроме них, другие имена не называются**, то есть, кроме этих девяти субстанций, всезнающий великий *риши* [Канада], давший наставление относи-

¹ Как и с категориями, в случае субстанций вайшешики сталкивались с вопросом, почему субстанций именно девять, не больше и не меньше. Ответ на этот вопрос заключается в том, что данный список — исчерпывающий, все остальные явления, о которых говорят оппоненты, могут быть сведены к названным девяти субстанциям.

² Вайшешик не просто перечисляет элементы, входящие в эту категорию, но и пытается очертить границы терминологии своей системы. Не только земля и прочие субстанции составляют предмет его перечисления, но и технические термины (*санджня*), обозначающие эти субстанции: «земля» и т. д. Слово *санджня* используется как технический термин, составляющий компонент метаязыка системы.

³ *Сутракара* (букв. «творец сутр») — имеется в виду Канада.

тельно всех вещей, не упоминает по названиям никаких других. <...>¹

[5] И [вот] качества: цвет, вкус, запах, осязание, число, размер, отдельность, соединение-разъединение, дальность-близость, буддхи², удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие — семнадцать, названных Канадой³. Союз «и» [в ВС указывает] еще на семь: тяжесть, текучесть, вязкость, *санскара* («инерция»), *адришта*⁴, звук — всего двадцать четыре качества.

Цвет и прочие семнадцать качеств упомянуты непосредственно сутракарой как «цвет», «вкус» и т. п. Союз «и» указывает на тяжесть и другие семь качеств, известных по обычной практике. Всего получается двадцать четыре качества. Что же касается [таких качеств, как] храбрость, щедрость, сострадание, благочестие и тщеславие, то они включены туда же. Храбрость — особое усилие, выражающееся в стремлении победить врага, даже если он сильнее⁵. Щедрость — мысль, устремленная по правильному пути. Сострадание — желание устранить страдания других. Благочестие — мысль, направленная в суть вещей. Тщеславие — преувеличенное понятие собственного величия⁶.

¹ Шридхара обсуждает статус темноты — является ли она субстанцией.

² От глагола *буддх* — «пробуждаться», «осознавать», «понимать». В вайшешике понятие *буддхи* охватывает широкий круг умственных способностей и форм их проявления, в том числе и психические качества в широком смысле слова. В зависимости от контекста *буддхи* можно переводить как «интеллект», «познавательный акт», «понятие», «идея», «мысль», «представление», «суждение» и т. п.

³ См. ВС (ВСЧ I. 1. 5; ВСШ I. 1. 6).

⁴ *Адришта* (букв. «невидимое») — качества души, такие как дхарма и адхарма (праведность и неправедность). Отсюда общее число качеств, добавленных Прашастападой к списку ВС, составляет семь, хотя он упоминает только шесть.

⁵ То есть храбрость — разновидность усилия, входящего в список двадцати четырех качеств.

⁶ Щедрость, благочестие и тщеславие являются разновидностями буддхи. Сострадание — это вид желания.

Слово **адришта** подразумевает дхарму и адхарму, **санскара** — скорость (*вега*), психические отпечатки, или впечатления (*бхавана*), и эластичность (*стхити-стхапака*).

[Возражение]: Если дело обстоит так, как вы говорите, и эти слова обозначают качества, то [общее] число качеств превысит двадцать четыре.

[Ответ]: Это не так. Ввиду того, что скорость, психические отпечатки и эластичность являются разновидностями рода санскары, они рассматриваются как одно качество.

[Возражение]: Число качеств не равняется двадцати четырем, поскольку в этом случае дхарма и адхарма, принадлежащие к роду адришты, тоже будут рассматриваться как одно качество.

[Ответ]: Это не так, ведь у адришты нет рода. Хотя качества сами не могут обладать качествами, принято говорить, что их [только] двадцать четыре. Число [двадцать четыре] применяется к ним иносказательно, вследствие того, что они отличаются способностью обладать своими специфическими свойствами¹.

[6] Бросание вверх, опускание вниз, сжатие, расширение и перемещение² — вот пять [родов] движения. Вращение, выведение наружу, течение, горизонтальное и вертикальное движение пламени, падение, скручивание и распрямление и т. п. суть разновидности перемещения, а не другие движения.

Автор делит движение на роды: **бросание вверх и т. д.** Их всего пять.

¹ По вайшешике, число является качеством и поэтому, строго говоря, не может характеризовать другие качества. Но поскольку качества могут иметь свои отличительные характеристики, число иносказательно используется в роли такой характеристики, как в данном случае число «двадцать четыре».

² Ср. ВС: «Бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение, перемещение — вот движения» (ВСЧ I. 1. 6; ВСШ I. 1. 7).

[Возражение]: Раз существует вращение и подобные [роды движения], зачем ограничивать число родов движения только пятью?

[Ответ]: **Разновидности перемещения** и т. д.; поскольку вращение и подобные [роды движения] являются простыми разновидностями перемещения, а не отдельными родами, все они подразумеваются под **перемещением**. Поэтому установлено ограничение — **пять**.

[7] **Общее, [или универсалия, бывает] двух видов** — высшее и низшее, которые служат причиной познавательного акта включения (*анувритти*). Из них высшим видом является *сатта* (универсалия существования. — *В. Л.*) — из-за [своей] огромной объектной сферы. Она есть лишь общее¹, ибо [служит] причиной только включения². Субстанциальность и прочие подобные [универсалии включают] ограниченное количество объектов и [поэтому] являются низшими универсалиями (*апарасаманья*)³. Раз она (универсалия субстанциальности. — *В. Л.*) служит причиной и исключения (*вьявритти*), она, являясь общей, получает также имя «специфическая» (*вишеша*)⁴.

Автор разъясняет общее: **Общее, [или универсалия, бывает] двух видов** и т. д. Он описывает, какие эти два вида: **высшее и низшее**. Союз и служит ограничением (*авадхарана*), указывающим на то, что есть только высшее и низшее. Автор разъясняет его форму. **Причина по-**

¹ В тексте ВС употребляется термин *бхава* вместо *сатта* (ВСЧ I. 2. 4).

² Ср. ту же сутру в версии Шанкара Мишры: «[Универсалия] существования, будучи основанием лишь включения, является только общей» (ВСШ I. 2. 4).

³ Иногда их называют ограниченными универсалиями, поскольку число их носителей ограничено (в отличие от сатты, обладающей неограниченным количеством носителей).

⁴ Ср. ВС: «[Низшие универсалии] — субстанциальности, качественности и „двигательности“ — выступают и как общее, и как специфическое» (ВСЧ, ВСШ I. 2. 5).

знавательного акта включения, то есть причина, благодаря которой постигается взаимное сходство совершенно отличающихся друг от друга форм индивидуальных вещей, есть общее. Автор отвечает на вопрос, что такое высшее общее, [или высшая универсалия] (*парасаманья*). Высшее общее — это *самта*. С этой целью он выдвигает следующий аргумент: **ибо [служит] причиной только включения**, то есть высшая универсалия предполагает включение большего количества объектов, чем субстанциальность и т. п. **Она есть лишь общее, ибо [служит] причиной только включения.** Субстанциальность же и подобные [универсалии], будучи также основой исключения тех субстратов, которые отличаются от их собственных, могут быть и специфическими. По отношению к собственным субстратам универсалия существования служит лишь причиной включения, поэтому она является только общей. Хотя она (универсалия существования. — В. Л.) исключается из [специфических] универсалий и т. п.¹, все же она не может отличать от них те субстраты, которым присуща сама², поскольку последние могут распознаваться благодаря их существованию в своей собственной форме (*сварупа-самта*). Универсалия существования является основанием включения именно реальных вещей (*васту*), хотя она и служит исключению несуществующего, и в этом нет ошибки. <...>³

Субстанциальность и прочие подобные [универсалии включают] ограниченное количество объектов и [поэтому] являются низшими универсалиями, то есть субстанциальность, качественность и «двигатель-

¹ То есть вопреки ее всеохватывающему характеру она тоже может стать объектом исключения. Говоря, что она отличается от субстанций, мы тем самым исключаем ее из универсалии субстанциальности.

² Иными словами, она не обладает способностью выделять их из субстратов других универсалий.

³ Далее следует полемика о характере существования.

ность» являются низшими (*апара*) по сравнению с универсалией существования, поскольку имеют [в качестве своих носителей] меньшее количество объектов. Как универсалии «земляности» и т. п. по сравнению с универсалией субстанциальности и т. п. будут низшими универсалиями, универсалии «горшковости» и т. п. тоже будут низшими [по отношению к «земляности» и т. п.]. По отношению же к универсалии качественности низшей будет универсалия цветности и ей подобные, а к универсалии двигательности — универсалия «бросаемости вверх» и ей подобные. <...>¹

Раз она (универсалия субстанциальности. — *В. Л.*) **служит причиной и исключения, она, будучи общей, получает также имя «специфическая» (*вишеша*).** Автор хочет подчеркнуть, что, коль скоро специфические универсалии не являются основанием только включения, их обозначение словом «универсалия» показывает, что они служат также причиной исключения, и вследствие этого к ним применимо и обозначение «специфическое». Таков смысл слова **также** (*ати*). Что это значит? Слово «общее» применяется к субстанциальности и прочим [универсалиям] в своем прямом значении: ведь они являются причиной включения и поэтому обладают характеристикой общего, — а слово «специфическое», [или «особенное»], относясь к тому, что выделяет свой субстрат из всех других вещей, употребляется иносказательно. В силу существования данной характеристики она действительна и применительно к «предельным» особенностям.

[8] Предельные особенности (*антья-вишеша*) пребывают только в вечных субстанциях. Служа основанием лишь

¹ Затем Шридхара обсуждает основания для включения в один класс разных вещей.

абсолютного исключения, [они представлены только в форме] особенного, или специфического¹.

Предельные особенности пребывают только в вечных субстанциях, то есть то, что наверняка пребывает только в вечных субстанциях, является предельной особенностью. Выражение **только в вечных субстанциях** призвано исключить [обычные] субстанцию, качество, движение, а также универсалии, так как три первые находятся просто в субстанциях, а не в вечных субстанциях. Универсалии же пребывают не только в субстанциях и не только в вечных субстанциях. Буддхи, звук и подобные качества исключаются, поскольку не пронизывают вечные субстанции целиком².

[Вопрос]: Являются ли эти предельные особенности только особенным, или они выступают одновременно и как общее, и как особенное, подобно субстанциальности?

[Ответ]: **Служа основанием лишь абсолютного исключения** и т. д. Это означает, что названные предельные особенности, пребывающие в вечных субстанциях, выступают только как особенное, или специфическое, и никогда не становятся общими. Поскольку они всегда способствуют исключению, то есть выделению субстратов, которым присущи, из других вещей.

¹ Ср. ВС: «За исключением предельных особенностей» (ВСЧ, ВСШ I. 2. 6). Эту сутру надо толковать в связи с предыдущей. Смысл ее в том, что все обычные вещи могут содержать как общие, так и специфические характеристики, т. е. в них общее в одном отношении может рассматриваться как особенное в другом, но это не касается предельных особенностей, которые не содержат ничего общего, а являются только особенным. Хотя мы и переводим термин *вишеша* как «особенное», «специфическое» и «индивидуальное» в противоположность «общему», «универсальному» и т. д., необходимо помнить, что его первичным значением является «дифференциация», «выделение», что соответствует операции исключения.

² Эти качества пребывают только в части своих субстратов, соответственно акаши и атмана.

Как именно это происходит, объясняется позже¹.

[9] Присущность (*самавая*) — это связь, установленная как искусственная для элементов, [выступающих по отношению друг к другу] в качестве содержащего и содержимого (*адхарья-адхара*), [она] является основанием суждения «[Это содержится] в том»².

Автор описывает природу присущности. Связь, установленная как искусственная (*аяута-сиддхи*). *Юта-сиддхи* — «установленное как соединенное [искусственно]», то есть отдельное существование двух связанных вещей. Противоположно этому аюта-сиддхи — отсутствие раздельного существования [связанных] вещей, известное как «присущность», например отношение между тканью и составляющими ее нитями. Хотя нити не всегда существуют в виде субстрата ткани³, тем не менее нет отношения содержащего и содержимого вне субстратов обоих, поскольку нити являются субстратом ткани. Если две вещи, связанные взаимным исключением⁴, не вступают в отношение содержащего и содержимого, то мы имеем дело с юта-сиддхи, искусственным соединением. Например, в случае органа касания и тела известно, что тело находится с органом касания не в отношении присущности, а в отношении механического соединения (*санйога*), поскольку тело существует помимо органа касания, в тех частях, которые исключаются этим органом⁵.

¹ В «Исследовании категории особенного» ПБ.

² Ср. ВС: «То, посредством чего в отношении следствия и причины [возникает суждение „Это содержится в том“, есть присущность» (ВСЧ VII. 2. 29; ВСШ VII. 2. 26).

³ Иногда они независимы от ткани, — например, когда смотаны в клубок.

⁴ Когда присутствие одной вещи исключает возможность присутствия другой.

⁵ Орган касания, согласно вайшешике, состоит из атомов ветра, окружающих кожный покров («Раздел характеристик ветра» ПБ), а тело — из атомов земли («Раздел характеристик земли» ПБ). В этом смысле орган касания и тело имеют разные субстраты.

В случае вечных субстанций юта-сиддхи означает способность независимого движения; те, что лишены такой способности, будут находиться в отношении аюта-сиддхи, и это отношение известно как «присущность», например отношение между акашей и свойством быть субстанцией.

Если бы присущность определялась только как аюта-сиддхи, то связь между дхармой (добродетелью. — В. Л.) и удовольствием, в которой первое является причиной, а второе — следствием, тоже носила бы характер присущности, поскольку ни то ни другое не имеет существования, отдельного от существования атмана, которому оба они присущи. Чтобы исключить подобное предположение, автор добавляет: **[выступающих по отношению друг к другу] в качестве содержащего и содержимого.** Неверно, что это сказано ради исключения случая отношения акаши и летящей птицы, поскольку последний исключается самим словом «аюта-сиддхи»¹.

Если определить присущность только как невозможность существования двух вещей друг без друга, то в этом случае связь дхармы и удовольствия тоже характеризовалась бы присущностью. Чтобы этого избежать, Праша-стапада добавляет: «нераздельность содержащего и содержимого». В случае отношения означаемого (*вачья*) и означающего (*вачака*) смысл заключается в том, что то или иное слово выражает то или иное значение, а не в том, что одно присутствует в другом. Так же и отношение между акашей и словом «акаша», являющееся отношением означающего и означаемого, может ошибочно приниматься за присущность. Чтобы исключить подобное истолкование, автор добавляет: **является основанием суждения «[Это содержится] в том»,** поскольку

¹ Акаша и птица существуют отдельно друг от друга и поэтому не могут находиться в отношении аюта-сиддхи.

в случае отношения означающего и означаемого возникает суждение «Это слово выражает такое-то значение (*артха*)», а не суждение «[Это содержится] в том».

Поскольку оба предыдущих определения — **содержащего и содержимого и суждение «[Это содержится] в том»** — не могут исключить, [например], отношения между ямой и упавшим в нее фруктом, автор добавляет характеристику **нераздельности**. <...>¹

[10] Итак, перечисление носителей свойств осуществлено без [упоминания] самих свойств.

Ввиду того что свойства (*дхарма*) не могут быть исследованы без перечисления носителей этих свойств (*дхармин*), перед началом объяснения свойства автор показывает связь своего объяснения с тем, что уже было сделано. Речь идет о том, что в данной главе носители были просто названы по имени, без раскрытия их свойств. Именно о последних и говорится в следующей главе. Хотя разновидности субстанций и других [категорий] упоминались ранее, но из-за того, что они были упомянуты только по имени, о них сказано: **перечисление**.

[0.3. Раздел общих и различающихся свойств]

[11] Все шесть категорий [характеризуются] «естественностью», именуемостью и познаваемостью².

Свойства не представляют собой того, что не охватывается шестью категориями. Между тем сами эти категории выступают по отношению друг к другу и свойствами, и носителями свойств. Для уточнения того, что категории все же имеют форму носителя свойств, а не просто

¹ Далее Шриджара оспаривает другие определения слова *аята-сиддхи*.

² Это единственное определение понятия *падартха* (категория), которое дает Прашастапада.

свойств, приводится формула: **все шесть категорий**. «**Естьность**» (*аститва*)¹ — это способность пребывать в своей собственной форме (*сварупаваттва*), общая для всех шести категорий, так как именно эта форма и есть поистине то, что составляет «естьность» вещей. «**Именуемость**» (*абхидхейтва*) — способность быть объясняемым и обозначенным словами. Она является подлинной собственной формой [вещей], поскольку только собственная форма бытия в одних состояниях объясняется как «**познаваемость**» (*джнейтва*), а в других — как «**именуемость**».

Способность содержаться в чем-то другом [принадлежит всему], исключая вечные субстанции.

Под способностью **содержаться в чем-то другом** (*ашритатва*) понимается тот факт, что вещи всегда воспринимаются как зависящие от каких-то других вещей; эта зависимость не обладает характером присущности, поскольку у нее нет способности содержаться в чем-то другом.

Раз способность содержаться в чем-то другом несвойственна четырем видам атомов, акаше, времени, направлению, атману и манасу², автор говорит: **исключая вечные субстанции.**

[12] Пяти [категориям], начиная с субстанции, [принадлежат] способность [вступать в отношение] присущности и неединичность.

¹ Абстрактное существительное, образованное от *astī*, 3-го л. ед. ч. глагола *as* — «быть» и суффикса *-tva*, поэтому, с моей точки зрения, его лучше всего переводить не как «существование», что очень часто делают, а как «естьность». Это поможет избежать путаницы с переводом санскритских слов типа *самта*, *сам*, которые тоже переводят как «существование» или «бытие».

² Зависимость от других вещей считается в индийской философской мысли признаком только невечных вещей. Вечные же сущности полагаются независимыми и самодостаточными.

Речь идет о сходстве категорий, начиная с субстанции и кончая особенным.

Способность [вступать в отношение] присущности (самаваитва) — это пребывание [в чем-то], характеризующее отношением присущности¹.

Неединичность (анекатва) — свойство отличаться друг от друга по причине обладания собственными формами, исключаящими друг друга. Если сказать: **начиная с субстанции**, то это будет подразумевать и присущность². Чтобы избежать этого, добавлено число **пять**. Если сказать только **пять**, то будет неясно, какие это пять категорий, поэтому уточняется: **начиная с субстанции**.

[13] Пяти [категориям], начиная с качества, [свойственны] бескачественность и неподвижность.

Речь идет о сходстве категорий, начиная с качества и кончая присущностью.

Бескачественность (ниргунатва) — отсутствие качеств³.

¹ Свойство вступать в отношение присущности характерно для всех категорий, кроме самой категории присущности, поскольку вступление присущности в отношение присущности приводит, с точки зрения индийских мыслителей, к «регрессу в бесконечность» (*анавадхата*).

² Присущность является определенной формой отношения вещей, в этом смысле она единична. Не может быть много присущностей, отличающихся друг от друга, — различаются вещи, вступающие в отношение присущности.

³ С точки зрения ВС, качество принадлежит только субстанции и не может иметь других качеств; это отражено в определении качества: «Присуще субстанции, лишено качества, не является независимой причиной соединения и разъединения — таковы отличительные свойства качества» (ВСЧ I. 1. 15; ВСШ I. 1. 16). То же самое относится и к движению: «Присуще только одной субстанции, лишено качества, является независимой причиной соединения и разъединения — таковы отличительные характеристики движения» (ВСЧ I. 1. 16; ВСШ I. 1. 17). Однако, как мы видим, Прашастапада приписывает бескачественность не только качеству и движению, но и общему, особенному и присущности.

Неподвижность (нишкриятва) — отсутствие движения¹.

[14] Трем [категориям], начиная с субстанции, [свойственны] связь с существованием², характер общего и особенного³, именуемость словом «объект»⁴, [установленная в соответствии] с собственной терминологией [вайшешики], и способность создавать дхарму и адхарму.

Связь с существованием (самта-самбандха) трех категорий, начиная с субстанции, — эта связь с существованием, составляющая фактор их сходства, носит характер присущности. <...>⁵

Упоминается и другой фактор сходства трех категорий: **характер общего и особенного (саманья-вишешаваттва)**. Раз субстанциальность и подобные [специфические универсалии] служат основой и включения, и исключения, о них говорят и как об общем [роде], и как об особенном [виде]. С ними связаны субстанция и подобные [ей категории], и эта связь есть присущность.

Именуемость словом «объект», [установленная в соответствии] с собственной терминологией [вайшешики] (свасамая-артха-шабда-абхидхейтва). Авторитеты вайшешики пришли к соглашению о своих [правилах] словоупотребления, согласно которым в этой шастре сло-

¹ В ВС отсутствие движения считается общим свойством качества и движения: «Этим [отсутствием движения] объясняются движения и качества» (ВСЧ V. 2. 24; ВСШ V. 2. 22). Прашастапада приписывает это свойство тем же пяти категориям (см. примеч. 3, с. 392).

² Здесь Прашастапада следует ВС: «[Существование — это то, что обозначается словом] „существующее“, [когда говорят] о субстанции, качестве и движении» (ВСЧ, ВСШ I. 2. 7).

³ Ср. ВС: «[Познание] в отношении субстанции, качества и движения зависит от общего и особенного» (ВСЧ VIII. 6; ВСШ VIII.1. 6).

⁴ Ср. ВС VIII. 24: «[Слово] „объект“ [применяется] к субстанции, качеству, движению» (ВСЧ VIII. 24; ВСШ VIII. 2. 3).

⁵ Далее следует полемика по проблеме бытия и небытия.

во «объект» должно обозначать субстанцию, качество и движение, поэтому эти три — субстанция и т. д. — обозначаются словом **объект**.

Способность создавать дхарму и адхарму (*дхарма-адхарма-картритва*). Субстанция, качество и движение являются тремя инструментальными причинами дхармы или адхармы. Например, земля, [т. е. субстанция], которую добровольно отдают, является источником дхармы, но если ее насильно отнимают, она становится источником адхармы. Подобным образом соединение (одно из качеств. — *В. Л.*) служит дхарме, если это прикосновение к корове¹, и адхарме, если это прикосновение к костям умершего². Опять-таки перемещение (род движения. — *В. Л.*) будет источником дхармы, если это паломничество к святым местам, и адхармы, если это вылазка в винную лавку³.

В выражении **способность создавать дхарму и адхарму** (*дхарма-адхарма-картритва*) суффикс *-тва* указывает на то, что субстанциям присуща внутренняя сила вызывать дхарму или адхарму.

[Возражение]: Причиной дхармы и адхармы может быть и род⁴, а не только [упомянутые категории].

[Ответ]: Это не так, ибо задача рода состоит лишь в том, чтобы дифференцировать свой субстрат⁵ [по отношению к субстратам других родов].

¹ Корова издревле считалась в Индии священным животным, поэтому прикосновение к ней рассматривалось как благоприятное.

² Кости умершего полагались «нечистыми».

³ Если субстанция, качество и движение вызывают добродетельное, или праведное, действие, они производят в душе дхарму, если же они вызывают порочное, или несправедное, действие, то производят адхарму.

⁴ Здесь род (*джати*) выступает синонимом универсалии.

⁵ Субстрат рода — это те индивиды, в которых содержатся свойства данного рода.

Способность быть следствием и невечность свойственны только [тем субстанциям, качествам и движениям], которые имеют свою причину¹.

Те субстанции и т. п. (т. е. некоторые качества и движения. — В. Л.), у которых есть порождающая причина, обладают способностью быть следствием (*карьятва*) и невечностью, а не все [субстанции, качества и движения]. <...>

Способность быть причиной (*каранатва*) [принадлежит содержимому первых трех категорий], кроме *паримандальи* и т. п.

Паримандалья — это [сферический] размер атомов. Выражение т. п. подразумевает: (1) размер диады², (2) вездесущность акаши, времени, направления и атмана³, (3) последний звук⁴, (4) размер манаса, (5) дальность и близость⁵, (6) двойную отдельность⁶, (7) размер конечного

¹ Ср. ВС: «Сходство субстанции, качества и движения [состоит в том, что они являются] существующими, невечными, обладают субстанциями [в качестве своей присущей причины], [являются] как следствиями, так и причинами, обладают как общим, так и особенным» (ВСЧ I. 1. 7; ВСШ I. 1. 8). Характеристика «обладают субстанциями» разъясняется в сутре так: «Субстанция — общая причина субстанций, качеств и движений» (ВСЧ I. 1. 17; ВСШ I. 1. 18).

² Диада, состоящая из двух атомов, по своему размеру столь же мала (*анутва*), как и отдельный атом, поэтому непродуктивность, или неспособность производить следствия, распространяется и на нее (подробнее см.: Лысенко В. Г. Универсум вайшешики. М., 2003. С. 179–184).

³ Акаша, время, направление и атман, по вайшешике, имеют предельно большой вечный размер (*нитьямахат*), поэтому они не могут произвести ничего, что было бы больше их самих.

⁴ Звук, по вайшешике, состоит из серии «мгновенных микрозвуков», последний из которых прекращает порождение последующих, а значит, не может служить их причиной.

⁵ Дальность и близость (*паратва-апаратва*) относятся к качествам, которые не могут служить ни присущей, ни неприсущей причиной других качеств.

⁶ Двойная отдельность (*двипритхактва*) является «непродуктивным» качеством.

продукта¹. Исключая названное, все остальное имеет способность быть присущей или неприсущей причиной.

Хотя субстанция никогда не бывает неприсущей причиной, а качество и движение не бывают присущей причиной, общая характеристика [субстанции, качества и движения] состоит здесь в том, что они определяются как инструментальная причина.

Способность содержаться в субстанции (*дравья-аиритата*) [присуща] всем [субстанциям, качествам и движениям], кроме вечных субстанций.

[Возражение]: Ранее² было отмечено, что способность содержаться в чем-то другом присуща шести категориям, так что данная фраза является излишним повтором.

[Ответ предварительный]: Кто-то захочет сказать: это не повтор, поскольку речь идет о пребывании в субстанции.

[Ответ окончательный]: Данный ответ неточен, поскольку в таком случае пребывание в субстанции присуще не только субстанции, качеству и движению, но и общему, а также ему подобному (особенному и присущности. — *В. Л.*), и не будет речи о сходстве трех — субстанции и т. п. (т. е. качества и движения. — *В. Л.*). Поэтому во фразе [присуща] всем [субстанциям, качествам и движениям], кроме вечных субстанций словосочетание «вечные субстанции» должно включать и пребывающие в этих субстанциях предельные особенности. Поэтому смысл данной фразы сведется к следующему: способность содержаться в субстанции является общей для пер-

¹ Размер не вечного целого, составленного из частей, не являющихся частями другого целого, также принадлежит к числу «непродуктивных» качеств. Те же, сами будучи произведенными, не могут быть причинами других качеств.

² См. ПБ 11.

вых трех категорий, при исключении вечных субстанций и подобных им [вечных качеств] и их предельных особенностей.

[15] Три [категории], начиная с общего, [характеризуются] пребыванием в самих себе¹, обладанием буддхи в качестве индикатора², неспособностью быть причиной и следствием, неспособностью иметь специфические универсалии, вечностью, неизменностью словом «объект».

Речь идет о сходстве трех последних категорий, начиная с общего. Существование общего, особенного и присущности характеризуется пребыванием в собственной форме (*сварупа-самта*). Способ их пребывания не связан с универсалией существования³. Имеется в виду, что сходство этих трех [категорий] друг с другом заключается в отсутствии у них универсалий. Почему? В силу существования такого запрета. Нельзя сказать, что универсалия существования содержится в категории общего, так как это привело бы к нежелательным логическим последствиям⁴. Если в отношении особенного, [в том числе и предельных особенностей], существовало бы и общее, то возникло бы сомнение, [к какой именно универсалии относятся те или иные индивиды, обладающие сходными качествами], и тогда ради получения достоверного знания пришлось бы проверить [всех]

¹ В тексте *сватма-самта* — (досл. «бытие, характеризующее собственную самостью»), означающее, что общее, особенное и присущность замкнуты в самих себе, не порождая родовидовых понятий (общего и особенного).

² Ср. ВС: «[Идеи] „[это] общее“, „[это] особенное“ зависят от буддхи» (ВСЧ, ВСШ I. 2. 3).

³ Прашастапада проводит различие между тремя онтологическими терминами: *аститва*, *самта-самбандха* и *сватма-самта*. Он относит *аститву* ко всем шести категориям, *самта-самбандху* — к субстанции, качеству и действию, а *сватма-самту* — к общему, особенному и присущности.

⁴ В виде бесконечной серии универсалий, содержащихся одна в другой, т. е. речь идет о регрессе в бесконечность.

индивидов, что опять-таки привело бы к регрессу в бесконечность.

Аналогично и в случае присущности: если мы признаём, что к ней приложима универсалия существования, мы вынуждены постулировать отношение присущности, посредством которого данная присущность связана с существованием, что нежелательно, [так как это приведет к регрессу в бесконечность]. В случае «коровности» и подобных ей родовых понятий, содержащих подвиды, их связь с универсалией существования, выражающаяся в неизменном сопутствии, прекращается, как только установлено прекращение их связи с подвидами.

[Вопрос]: Если это так, то почему в отношении универсалий имеется понятие существующего?

[Ответ]: Из-за того, что пребывание в собственной форме похоже [на существование], на них накладывается [характер] существования.

[Возражение]: В этом случае понятие существующего будет ложным.

[Ответ]: А кто говорит, что не будет? Если есть понятие единого в отношении разных сущностей, имеющих собственную форму, то и оно ложное. Что не является ложным, так это восприятие собственной формы, поскольку собственная форма обладает истинностью¹.

[Возражение]: [В этом случае] даже в отношении субстанции и тому подобного (т. е. качества и движения. — В. Л.) общие понятия можно истолковать как произведенные наложением «существования».

[Ответ]: Неверно, ибо при прямой связи [между «существованием» и некоей вещью] не бывает ложного наложения; точно так же нельзя сказать, что в случае обще-

¹ В тексте *ятхартхатва* — «таковость» (досл. «подобность объекту [познания]»).

го и подобных ему категорий — [особенного и присущности] — имеется прямая [связь с существованием], по причине существования запрета на такую связь, в то время как в отношении субстанций и подобных ей категорий — [качеств и движений] — такой запрет отсутствует.

Обладание буддхи в качестве индикатора (*буддхи-лакшанатва*) — буддхи как индикатор является *праманой*¹, то есть доказательство существования общего и ему подобного — [особенного и присущности] — возможно только через соответствующие буддхи, в то время как существование субстанции и ей подобного — [качеств и движений] — доказываемое через следствия буддхи. Некоторые объясняют эту фразу так: «[Общее и ему подобное] узнаются только посредством буддхи», но это неверно, так как субстанция и подобные ей [категории] тоже узнаются посредством соответствующих буддхи, и в этом смысле между ними, с одной стороны, и общим и подобными ему категориями, с другой, нет различия.

Неспособность быть... следствием (*акарьятва*) — то есть обладание собственной сущностью, независимой от причин. В случае универсалии [эта характеристика] распознаётся, подобно «неизменному сопутствию»² (*вьяпти*), с помощью чувственного восприятия, [которое постигает эту универсалию] до, во время и после существования индивидуальной вещи, [в которой она локализована]; [такому восприятию] способствуют непостижение причины [универсалии], а также психические отпечатки, возникающие при частом повторении подобного восприятия. Неспособность присущности иметь следствие происходит из того, что [применительно к ней] нет соответствующих понятий того, что она появилась до, после [своего субстрата] или вместе [с ним]. Если бы присущ-

¹ То есть инструментом достоверного познания.

² Например, неизменному сопутствию огня и дыма.

ность ткани была возможна до возникновения ткани, в отсутствие [одного из членов отношения, т. е. ткани], в чем содержалось бы это отношение? Если бы она возникла вместе с возникновением ткани, то у ткани не было бы способности служить субстратом [присущности]. Если бы присущность ткани появилась лишь после [разрушения] ткани, то последняя тоже не могла бы быть ее субстратом, равно как и субстратом способности иметь следствие, [т. е. другую присущность]. Поэтому [необходимо признать], что присущность ничем не произведена. Непроизводность особенного доказывается его отличием от субстанции, качества и движения и сходством с общим и присущностью.

Неспособность быть причиной (*акаранатва*) — то есть присущей и неприсущей причиной. Это отрицание не относится к инструментальной причине, поскольку признаётся, что [общее и т. п.] является инструментальной причиной буддхи.

Неспособность иметь специфические универсалии (*асаманья-вишешатва*) — [это способность] не иметь подклассов, так как для общего нет [другого] общего, ведь получение общего [через другое общее] чревато регрессом в бесконечность. Невозможность общего для особенного и присущности уже показана.

[Вопрос]: В этом случае как возможен познавательный акт включения применительно к множеству родов (универсалий. — *В. Л.*): «[Это] универсалия, [это] универсалия»?

[Ответ]: Это возможно вследствие присущности [универсалии] множеству индивидуальных вещей, что объясняется привходящими ограничениями (*упадхи*); употребление слова «один» в отношении [множества] специфических, [отличающихся друг от друга] объектов вызвано способностью каждой вещи порождать буддхи абсолютного исключения.

Вечность (*нитьятва*) — неразрушимость. Для общего это, [т. е. вечность], равно как и [неспособность общего быть следствием], удостоверяются, подобно неизменному сопутствию, непосредственным восприятием, не зависящим от привходящих ограничений и часто функционирующим как познание [чего-либо], неизменно пребывающего в появляющихся и исчезающих вещах. Для присущности же это, [т. е. вечность], выводится из восприятия повсеместного присутствия следствий и непронизведенности.

Неименуемость словом «объект» (*артха-шабда-анабхидхейтва*) — то есть техническим термином (*санджня*) школы вайшешика. Это и есть их (общего, особенного и присущности. — В. Л.) сходные характеристики.

[16] Девять же [субстанций], начиная с земли, [характеризуются] связью с субстанциальностью, способностью производить [следствия] в самих себе, обладанием качествами, неразрушаемостью [своими] следствиями и причинами, наличием «предельных особенностей»; и при независимости от [другого] субстрата — вечностью, [свойственной] всем субстанциям, исключая составные.

Автор описывает сходство этих субстанций: **девять же [субстанций], начиная с земли. Связь с субстанциальностью** (*дравьятва-йога*). Только земля и подобные ей [субстанции] принадлежат универсалии субстанциальности. Частица **же** (*апи*) указывает на то, что такая связь (*йога*) распространяется на все девять субстанций. Данная [характеристика] служит выделению категории субстанции из других [категорий], но она также показывает, что именно обозначается словом «субстанция». <...>

Другой общий признак всех субстанций, **способность производить [следствия] в самих себе** (*сватмани-арамбхакатва*), — это производство таких следствий, которые присущи самим субстанциям.

Обладание качествами (*гунаваттва*) — связь с качеством.

Последние две характеристики отличают субстанции от качеств, ибо эти характеристики не обнаруживаются нигде, кроме субстанций.

Неразрушаемость [своими] следствиями и причинами (*карья-карана-авиродхитва*). Качество иногда разрушается [своим следствием], — например, первый звук разрушается последующим звуком, — но иногда оно разрушается и своей причиной, например последний звук — предпоследним¹. Движение тоже разрушается своим следствием — последующим соединением [с точкой пространства]². Субстанции не разрушаются ни [своими] следствиями, ни [своими] причинами. У вечных субстанций нет ни причин, ни процесса разрушения. Что же до невечных субстанций, то хотя у них и есть причины, и они подвержены разрушению, тем не менее их разрушение связано не с их собственной причиной, а с чем-то внешним.

И при независимости от [другого] субстрата — вечностью, [свойственной] всем субстанциям, исключая составные.

Независимость от [другого] субстрата (*анаширитатва*) — неприсущность чему-либо иному; **вечность** (*нить-ятва*) — неразрушаемость. Это общие характеристики субстанций.

[Вопрос]: Все ли [субстанции] схожи в этом?

[Ответ]: Все, кроме тех, что состоят из частей. Иначе говоря, все субстанции, исключая составные, наделены предельными особенностями, независимы от [другого]

¹ Звук, с точки зрения вайшешиков, распространяется прерывно: в один момент исчезает старый, а в другой появляется новый звук.

² Вайшешики считали, что движение представляет собой перемещение предмета в пространстве, при котором в один момент происходит разъединение этого предмета с одной точкой пространства, а в следующий момент — соединение с другой.

субстрата и вечны. Союз и указывает на то, что речь идет не только о тех общих характеристиках земли и подобных [субстанций], которые упомянуты [в предпоследнем тексте], но и о независимости от субстрата и вечности, [упомянутых в данном тексте].

[17] Земле, воде, огню, ветру, атману и манасу [свойственны] неединичность, наличие субклассов.

Автор показывает сходство и различие между разными субстанциями. **Неединичность** (*анекатва*) — множественность индивидуальных вещей, отличных друг от друга. **Наличие субклассов** (*апараджатитва*) — обладание серией подвидов, таких как «горшковость» для субстанции земли и т. п.

[18] Земле, воде, огню, ветру и манасу [свойствен] характер обладания движением, материальной формой, дальностью, близостью и скоростью.

Движение — бросание вверх и т. п.; [характер обладания] **материальной формой** (*муртата*) — ограниченность в размере; [характер обладания] **дальностью, близостью и скоростью** — присущность им дальности, близости и скорости.

[Возражение]: Если основанием употребления слов «дальний» (*пара*) и «близкий» (*апара*) является большее или меньшее количество «соединений с соединенным»¹, то нет нужды в отдельных качествах дальности и близости.

[Ответ]: Это неверно, ведь при наличии большего или меньшего числа «соединений с соединенным» в отношении вещей, связанных с разными направлениями, у наблюдателя появится мысль о приближенности или уда-

¹ Тип соединения (*санйого*) в вайшешике, означающий контакт с вещами, которые сами находятся в соединении с другими вещами (см. «Раздел соединения»).

ленности собственного тела, а [соотносительные] идеи дальности и близости могут и не иметь места¹.

[Возражение]: Но если предметы расположены в одном направлении [по отношению к наблюдателю], то эти понятия существуют.

[Ответ]: Да, существуют, но и в этом случае есть нечто иное, нежели большее или меньшее количество «соединений с соединенным», из-за того что возникает мысль о других характеристиках, отличающихся от [количества соединений с соединенным], которая должна иметь свой объект.

Скорость (*vega*) — это другое качество, а не просто серия движений, ведь в случае медленного движения не появляется идея скорости.

[Возражение]: Скорость может рассматриваться как быстрая смена моментов движения.

[Ответ:] Это не так. В случае вращающегося огненного колеса и т. п., когда моменты движения быстро появляются и быстро исчезают, не происходит восприятия этих моментов, но тем не менее имеется понятие о скорости. Даже в обычной речи замечено разделение скорости и движения, когда, например, говорят: «Он идет быстро».

[19] Акаша, время и направление [обладают] вездесущностью, характером сверхбольшого размера и [являются] общим вместилищем всех соединенных вещей.

Слово **везде** (*sarva*) здесь, [в слове **вездесущность**], подразумевает упомянутые ранее субстанции, зависящие от своих порождающих принципов, то есть материальные субстанции, имеющие форму. **Вездесущность** (*sarvagatatva*) означает то, что акаша и другие субстанции находятся в контакте со всеми составными субстанциями

¹ Например, если наблюдатель находится между двумя сравниваемыми предметами.

ограниченного размера, а не то, что они «идут» во всех направлениях¹, ведь они бездвижны. **Характер сверх-большого размера** (*парамахаттва*) — связь с размером, который столь велик, что не имеет пределов. **[Являются] общим вместилищем всех соединенных вещей** (*сарва-санйюги-самана-дешатва*): акаша служит **общим вместилищем**, то есть единым убежищем всех соединенных вещей, имеющих материальную форму. То же самое относится к направлению и остальным [субстанциям, т. е. времени и атману]. Хотя фактически акаша и названные субстанции обладают способностью служить вместилищем всех соединений, о них иносказательно говорят как о вместилищах (*ашраятва*) всех соединенных вещей. Данная характеристика отличается от вездесущности, о которой говорилось [ранее]: в случае вездесущности слово *сарва* означало контакт со всеми вещами, здесь же речь идет о вместилище всех вещей.

[20] Пяти [субстанциям], начиная с земли, [принадлежит] характер элемента, характер первоосновы индрий, характер специфических качеств, каждое из которых воспринимается соответствующим внешним органом чувств.

Теперь автор показывает сходство и различие земли, воды, огня, ветра и акаши. **Характер элемента** (*бхутатва*): слово *бхута* («элемент»), характеризующееся единством, должно применяться по отношению к земле и другим [элементам], представляющим собой множество разных вещей, подобно слову *акша*: как слово *акша* применяется по соглашению к игральной кости и т. п., [например к органу зрения или к плоду дерева вибхитака²], на

¹ Буквальное значение термина *гата* — «ушедший» (от глагола *гам* — «идти»).

² *Terminalia bellerica*, дерево из семейства комбретовых; его плод используется как игральная кость.

основании общего характера трех классов: класса костей, класса *индрий*, класса плодов дерева вибхитака, — так и слово *бхута* употребляется по соглашению применительно к четырем [элементам] — земле и т. п., на основании общего характера «земляности» и т. п. Что до акаши, то применение к ней термина *бхута* основано только на том, что она является индивидом (не имеет класса, универсалии. — В. Л.), а идея этого слова как возможного обозначения (*акаши*) основана на привходящих ограничениях (*упадхи*)¹, так же как идея слова *акша* в отношении игровой кости и т. п.

Характер первоосновы индрий (*индрия-пракртит-ва*): земля и другие субстанции формируют определенные органы чувств². <...>³

Характер специфических качеств, каждое из которых воспринимается соответствующим внешним органом чувств. Земля и остальные четыре [материальные] субстанции наделены цветом и другими специфическими качествами, воспринимаемыми глазом и другими внешними органами чувств⁴. Ввиду того что все эти качества воспринимаются и «внутренним органом» (*манас*), их восприятие каждым из органов чувств нельзя считать доказанным, поэтому [уточнено]: восприятие **внешним органом чувств** (*бахья-индрия*). Выражение **каждое из которых** указывает на описание собственной формы [качеств].

¹ Здесь в смысле ограничений, которые определяются семантическим соглашением.

² Земля — обоняние, вода — вкус, цвет — зрение, воздух — осязание, акаша — слух.

³ Далее разворачивается дискуссия по поводу механизма чувственного восприятия.

⁴ Вкус воспринимается органом вкуса (благодаря атомам воды на кончике языка), запах — носом (атомы земли в носу), температура — органом осязания (атомы ветра на поверхности кожи) и звук — слухом (часть акаши, заключенная в ухе).

Четырем [субстанциям свойственны] способность производить субстанции и характер осязаемости.

Способность производить субстанции (*дравья-арамб-хакатва*). Четырем субстанциям, связанным с землей, водой, огнем и ветром, свойственно производить субстанции в роли «присущих причин», и эта способность является самородной. **Характер осязаемости** (*спаршаваттва*) — это присущность им осязаемости.

Трем [субстанциям свойственны] чувственная воспринимаемость, обладание цветом и текучестью.

Земля, вода и огонь постигаются познанием, действующим посредством органов чувств. Именно это имелось в виду под **чувственной воспринимаемостью** (*пратьякшатва*), а не то, что эти субстанции обладают такими факторами воспринимаемости, как большой размер и т. п. В этом случае упоминание цвета было бы бесполезным повторением.

[Возражение]: Атман тоже обладает воспринимаемостью.

[Ответ]: Верно, но здесь сказано только о трех [субстанциях], восприятие которых зависит от внешних органов чувств¹.

Обладание цветом (*рупаваттва*) — присущность цвета, **текучестью** (*драватва*) — присущность текучести.

Двум [субстанциям] — обладание тяжестью и вкусом.

Двум, то есть только земле и воде, и никакой другой субстанции, принадлежит качество тяжести (*гурутва*). В силу присутствия у них этого качества их характеризуют словом «тяжелый» (*гуру*). **Обладание вкусом** есть присущность вкуса, а не только тяжести.

¹ Тогда как атман воспринимается «внутренним» органом чувств — манасом.

[21] У элементов и у атмана есть свойство обладать специфическими качествами.

Элементы (*бхута*) — земля, вода, огонь, ветер, акаша, [а также] атман — связаны со специфическими качествами. **Специфические** (*вишеша*) — это качества, выделяющие свой собственный субстрат из субстратов других вещей. Специфические качества, например цвет и т. п., есть и у элементов, и у атмана.

[22] Земля, вода и души [обладают способностью иметь] четырнадцать качеств.

Земля, вода и души имеют четырнадцать качеств¹.

[23] Акаша и души обладают специфическими качествами, которые пребывают только в отдельных частях [их субстратов] и являются мгновенными².

Чтобы исключить специфические качества земли и других [материальных элементов], автор добавляет: **которые пребывают только в отдельных частях** (*экайка-деша-вритти*)³. Специфические качества, пребывающие в акаше и душах путем их «проникновения» (*вьяпти*), обладают свойством быстро разрушаться, поэтому уточняется, что они являются **мгновенными** (*кишаника*).

[24] Направление и время [характеризуются] способностью обладать пятью качествами и быть инструментальной причиной всего порожденного.

¹ Восемь качеств, от осязаемости до дальности, плюс скорость, вес, текучесть, цвет, вкус и вязкость являются четырнадцатью качествами воды; у земли — те же качества, исключая вязкость и включая запах; у души — одиннадцать качеств из «списка Канады» (число, размер, отдельность, соединение и разъединение, буддхи, удовольствие, страдание, желание, отвращение, усилие) и три из «списка Прашастапады» (дхарма, адхарма, психические отпечатки).

² Речь идет о таких специфических качествах, как звук, присущий акаше, и психологические качества души (от буддхи до психических отпечатков).

³ Специфические качества земли и других материальных субстанций пронизывают весь свой субстрат, а не только его часть.

Пять качеств, пребывающих и в направлении, и во времени, — это число, размер, отдельность, соединение и разъединение. Другой фактор их сходства, помимо обладания пятью качествами, это **способность быть инструментальной причиной всего порожденного**.

[Возражение]: Откуда известно, что направление и время выступают инструментальной причиной всего порожденного? Если основываясь только на их близости к акаше [в списке субстанций], то такой аргумент будет неоднозначным, ведь встречаются выражения, в которых речь не идет об инструментальных причинах, например «рожденный в доме», «рожденный в хлеве»¹.

[Ответ]: Дело в том, что возникновение вещей ограничено определенным местом и определенным временем, подобно тому как возникновение ткани обусловлено специфическими ограничениями — нитями и т. п.². В отсутствие регулирующего инструмента в виде определенного времени и места причины порождали бы следствия когда угодно и где угодно.

[Возражение]: Но ведь без причины, присутствующей везде и всегда, нет и возникновения следствия [везде и всегда].

[Ответ]: Где и когда существуют причины, только там и тогда, и нигде больше, происходит порождение следствия. Следует признать, что определенное место и время являются факторами, участвующими в производстве следствия, поскольку от них зависят причины. И это значит, что способность времени и места быть инструментальной причиной состоит только в том, что они способствуют порождению следствий в одном [месте] и в одно [время], а не в другом [месте] или в другое [время].

¹ Дом и хлев (как конкретное место) не могут быть инструментальной причиной рождения.

² Ткань может возникнуть из нитей только при наличии утка и подобных инструментов.

[25] Земля и огонь связаны с искусственной текучестью¹.

Искусственное (*наймиттика*) — значит вызванное внешними причинами; таков случай искусственной текучести, связанной с землей и огнем.

[Возражение]: Учитывая, что контакт с огнем вызывает растворение таких земляных субстанций, как жир, и таких огненных субстанций, как золото, серебро и т. п., текучесть можно толковать по аналогии с тяжестью как то, что имеет характер земли, поскольку подвергать золото действию огня и т. п. — это случай «присущности соединенному»².

[Ответ]: Это не так, ведь наблюдается отсутствие текучести у тех земляных субстанций, которые при длительном воздействии огня были сожжены дотла. Основываясь на этом, можно опровергнуть мнение тех, кто считает, что золото и подобные субстанции обладают природой земли, ведь в таком случае последовало бы абсурдное предположение о том, что при длительном воздействии огня они, подобно жиру, были бы полностью сожжены.

[Возражение]: Вещи, подобно золоту лишенные естественной текучести, все же состоят из земли, ибо обладают тяжестью, подобно комкам земли.

[Ответ]: Это тоже несостоятельно³.

[Вопрос]: Тем не менее можно ли сказать, что восприятие тяжести в золоте связано с тем, что это качество [тяжести] является внутренним для подобных субстанций, или же оно, подобно вязкости топленого масла, вызвано близостью своего субстрата некой внешней причине?⁴ Это сомнение не получило разрешения.

¹ Ср. ВС: «Текучесть очищенного масла, лака и воска, вызванная соединением с огнем, является общей с [текучестью] воды» (ВСЧ, ВСШ II. 1. 6).

² Свойство, присущее вещи (субстанции земли), пребывающей в контакте с огнем.

³ По вайшешике, само по себе золото не имеет веса, им обладают частички земли, присутствующие в нем.

⁴ Контакт с огнем.

[Ответ]: Приведенный довод подобен аргументу об освещенности внешним источником¹, несостоятельному ввиду того, что свет золота может быть не проявлен. Здесь содержится только краткое упоминание сюжетов, которые будут обсуждаться в другом месте (в «Разделе характеристик огня». — В. Л.).

В такой же манере можно прокомментировать общие свойства каждой категории, взятой по отдельности, но что касается специфических свойств, то их можно объяснить только путем исключения категорий друг друга.

[26] Таким образом, во избежание смешения субстанций² можно описать сходство и, наоборот, различие [их] всех.

Пока вещи не названы, им нельзя дать определения, ибо у последнего не будет предмета. С другой стороны, пока вещи не определены, нет возможности познать их сущность, ибо не будет причины [познания]. Поэтому познание, стремящееся открыть природу вещей, действует через «перечисление» (*уддеша*) и «определение» (*лакша-на*). Что же до «исследования» (*парикша*), то здесь надо соблюдать такое правило: когда одно определение опровергается [оппонентом] и нет уверенности относительно действительной природы вещей, необходимо прибегнуть к методу исследования, чтобы опровергнуть определение оппонента. Когда же означивающая способность определения достаточна, чтобы дать ясное представление о вещи, исследование становится излишним.

Те, кто считает, что наука (*шастра*) действует только тремя способами (перечислением, определением и иссле-

¹ Золото обладает природой земли, потому что оно может быть освещено внешним источником света, в то время как огонь сам себя освещает.

² В тексте *дравья-асанкхара* — досл. «несмешивание субстанций». Имеется в виду несмешивание субстанций с другими категориями и отдельных видов субстанций друг с другом.

дованием. — *В. Л.*), не исследуют цель и другие [критерии науки] на том только основании, что они уже известны из определения. Если бы это было так, то наука, всегда направленная на достижение цели, не состояла бы только из трех частей. Перечисление заключается в упоминании имени вещи, определение — в указании свойства, которое служит отличию похожих вещей от непохожих, исследование — в размышлении в свете данного определения. Классификация (*вибхага*) перечисленных вещей, охватываясь перечислением и определением, не представляет собой отдельной разновидности. Эта классификация упоминается отдельно ради ограничения только ими (перечисленными вещами. — *В. Л.*) и ради приведения в действие специфицирующего определения. Что же до классифицированных категорий, то каждая из них имеет свое определение, в противном случае они, [определения], были бы лишены своих объектов. Так, субстанции перечислены [в сутре]: «Субстанции, качества, движения...»¹, а классифицированы [в сутре]: «Земля, вода, огонь...»².

В следующем разделе дается специфицирующее определение каждой из девяти субстанций, упомянутых ранее.

¹ Ссылка на ВС (возможно, ВСЧ I. 1. 17; ВСШ I. 1. 18).

² Ссылка на ВС (ВСЧ I. 1. 4; ВСШ I. 1. 5).

ВЕДАНТА

Садананда

ВЕДАНТА-САРА

Сущность веданты

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Число переводов на русский язык первоисточников школы адвайта-веданта весьма незначительно. Это странно, ибо веданта, и прежде всего адвайта-веданта, включая ее первоисточники (упанишады, «Бхагавадгита» и «Веданта-сутры», прокомментированные Шанкарой) и элементы других учений (особенно мимансы, йоги и санкхьи), синтезированные ею, оказывает определяющее влияние на облик и концептуальное содержание индуизма, ввиду чего заслуживает самого тщательного изучения.

«Веданта-сара» (далее ВС), или «Сущность веданты», Садананды (XV в.) представляет собой компендиум (*пракарана*) адвайта-веданты. Это авторитетное произведение поздней адвайты предназначено для неофитов: оно отличается краткостью (около 20 страниц печатного текста на санскрите) и в то же время полнотой изложения, охватывающего все основные положения системы. ВС представляет собой классический энциклопедический учебник адвайта-веданты.

Известны как минимум три комментария к ВС. Это «Субодhini» («Правильное понимание») Нрисимхи Ашрамамуни, жившего в XVI в., «Видван-маноранджини» («Радости ученого ума») Раматиртхи и «Балабодхини» («Чистое понимание») Ападевы (два последних автора жили в XVII в.). Впер-

вые на европейский язык (немецкий) ВС была переведена — правда, не полностью — О. Франком и издана в Мюнхене в 1835 г. Это издание включает и оригинал ВС. А начиная с середины XIX в. многократно публиковался перевод ВС на английский. Можно отметить переводы Дж. Джейкоба и Э. Рёра. На русский язык сочинение Садананды, по-видимому, еще ни разу не переводилось.

ВС описывает путь — процесс духовной практики (*садхана*) — последователя адвайты. Первые шаги на этом пути излагаются в виде детального перечисления качеств *адхикарина* (достойного кандидата в ученики). Это первая тема, или элемент веданты, после чего дается краткое определение остальных трех элементов: «предмета» (*вишая*), то есть цели учения или текста, «связи», или средства достижения цели (*самбандха*), и результата духовной практики (*прайоджана*). Адхикарин должен обладать (и это отличительный признак адвайта-веданты) четырьмя качествами (*садхана-чатуштая*). Они называются: различение, бесстрашие, шесть совершенств и жажда освобождения. Далее, после встречи с учителем, применяется метод ложной атрибуции и ее отвержения (*адхьяропа-апавада*), изложение которого занимает около половины текста (ВС 5–21). Здесь изображается индуистский психокосмос в его свертывании и разворачивании (через три состояния, подобных глубокому сну, сновидениям и бодрствованию), который с высшей точки зрения представляется иллюзорным. «Брахмо¹ — истинно, мир — заблуждение, душа тождественна Брахмо» — говорил Шанкара, и эти слова — выражение сущности адвайта-веданты.

Значительную часть ВС составляет анализ «великих речений» (*махавакья*) — в данном случае это «То Ты еси» (*tattvam asi*) и «Я Брахмо есмь» (*aham brahmāsmi*), — а также предшествующее этому анализу определение терминов «То» (*tat*) и «Ты» (*tvaṁ*) (ВС 22–29). Затем идет описание ступеней ду-

¹ Предложенное переводчиком слово «Брахмо» — вариант известного термина «Брахман». — *Примеч. ред.*

ховной практики: слушания (*шравана*), осмысления (*манана*), медитации (*нидидхьясана*) и *самадхи* (ВС 30). После кратких определений восьми ступеней (*аштанга*, их названия те же, что и у Патанджали в «Йога-сутрах»), ведущих к реализации освобождения (ВС 31), и четырех видов препятствий для достижения *самадхи* (ВС 32–33) текст ВС завершается характеристикой идеала веданты — освобожденного человека (*дживанмукта*). Таково краткое содержание ВС.

К сожалению, об авторе ВС практически ничего неизвестно, мы знаем лишь то, о чем говорится в самой ВС. Его называют также Садананда Вьяса. Ему приписывают не только ВС, которая является самостоятельным произведением, но и «Адвайта-сиддхи-сиддханта-сару» — комментарий к «Адвайта-сиддхи» («Постижение адвайты») Мадхусуданы Сарасвати, крупного мыслителя адвайты XVI в.

Текст ВС насыщен многочисленными терминами, содержит немало сложных, специализированных тем. Наш перевод текста и комментарий к нему являются попыткой приблизиться к пониманию этого непростого произведения, чрезвычайно важного для традиции адвайты.

Перевод сделан на основе следующих изданий:

Die Philosophie der Hindu. Vaedanta-Sara von Sadananda. Sanskrit und deutsch, zum erstenmal übers., und mit Anm. und Auszügen aus den Scholien des Rama-Krishna-Tirtha' begleitet von Othmar Frank. München: Jaquet; Leipzig: Fleischer, 1835.

Vedāntasāra / Ed. and tr. by J. R. Ballantyne. Allahabad, 1850; London, 1898.

Sadānanda Yogīndra. Vedantasara. A Manual of Hindu Pantheism / Tr. by G. Jacob. London, 1881 (Trübner Oriental Series, No. 26), 1888, 1891, 1900, 1904, 1982.

Vedāntasāra. With Nṛsiṃhāśrama's Subodhinī and Rāmātīrtha's Vidvanmanorañjinī / Ed. by G. A. Jacob. Bombay, 1891, 1894, 1904, 1918.

Vedāntasāra / Übers. und herausgeg. von P. Deussen // Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1908 (Engl. tr. as The Philosophy of the Vedānta. Delhi, 1957, 1979).

Vedāntasāra / Übers. von O. Böhtlingk // Sanskrit-Chrestomathie. Leipzig, 1909.

Vedantasara of Sadananda. With the Commentary «Bala-bodhini» of Apadeva and a Critical English Introduction by Prof. K. Sundararama Aiyar. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1911.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Брих. — «Брихадараньяка-упанишада»

Иша — «Иша-упанишада»

Кат. — «Катха-упанишада»

Манд. — «Мандукья-упанишада»

Мунд. — «Мундака-упанишада»

Тайт. — «Тайттирия-упанишада»

Чханд. — «Чхандогья-упанишада»

Швет. — «Шветашватара-упанишада»

Слава Ганеше!

1. В Атмане — опоре всего, неделимом Бытии-Сознании-Блаженстве,

Что за пределами речи и мысли, ищу прибежище для достижения желаемого

2. И, почтительно склонившись перед гуру Адваянандой, само имя которого означает преодоление двойственности, объясню сущность веданты согласно [моему] пониманию.

3. Ведантой называются свидетельства упанишад как источник знания (*упанишад-прамана*), дополняющие их «Шарирака-сутры»¹ и другие [тексты]. Поскольку

¹ «Шарирака-сутры» («Сутры о воплощенной душе») — то же, что «Веданта-сутры».

ку это [наше произведение] — введение в веданту, то, в соответствии с природой ее существенных элементов (*анубандха*), они (элементы. — Б. 3.) не рассматриваются порознь. Эти существенные элементы называются: *адхикарин*, цель, связь и ценность¹.

4. Адхикарин — это познающий истину (*праматри*), в согласии с предписаниями обретший знание вед и веданг², сразу овладевший благодаря этому полным смыслом вед, в этом или ином рождении оставивший [ритуалы для достижения] желаемого и запрещенные [действия] благодаря совершению *нитьи*, *наймиттики*, *праяшчит-ты* и *упасан* и устранению вследствие этого всех загрязнений, [достигший] в высшей степени незапятнанного внутреннего состояния, обладающий «четырьмя средствами».

[Ритуалы для достижения] желаемого — то, что ведет в рай (*сварга*) и к прочему возжеленному, [например] *джьотиштома*³ и т. п.

Запрещенные [действия] — убийство брахмана и т. п. — те, что ведут в ад (*нарака*) и к другим нежелательным [состояниям]. Нитья — это *сандхья-вандана*⁴ и иные [действия], несовершенство которых ведет [человека] к деградации. Наймиттика — ритуалы в связи с рождением сына и т. п. — *джатьеити* и прочие. Праяшчитта — средства, уничтожающие грех, [например] *чандраяна*⁵ и другие. Упасаны — формы деятельности ума (*манас*), объектом

¹ Эти элементы отражают основную структуру индийских религиозно-философских систем.

² *Веданги* — шесть дисциплин, примыкающих к ведам: *нирукта* (этимология), *шикша* (фонетика), *вьякарана* (грамматика), *чхандас* (просодия), *кальпа* (ритуал) и *джьотиша* (астрономия).

³ *Джьотиштома* (букв. «прославление огня») — вид жертвоприношения, нацеленного на обретение небес.

⁴ *Сандхья-вандана* — утренние и вечерние молитвы.

⁵ *Чандраяна* — «лунное покаяние», регулирование количества пищи в зависимости от фаз Луны.

которых выступает Сагуна-Брахмо¹, — [например], Шандилья-видья и другие [видьи]. При этом высший результат нити, [наймиттики и праяшчитты] — чистота ума. А высший результат упасан — концентрация на [Сагуна-Брахмо]. «Именно этот Атман стремятся познать брахманы изучением вед, жертвоприношениями» — так [гласит] шрути (Брих. IV. 4. 22²). «Тапасом устраняет загрязнения, благодаря видье вкушает амриту...» — так [говорит] и смрити («Законы Ману» XII. 104). Нитья, наймиттика, праяшчитта и упасаны [имеют] и [другие], сопутствующие, плоды: достижение мира предков, мира Сатъя³. «Кармой [достигается] мир предков, видьей — мир богов...» — так [гласит] шрути (Брих. I. 5. 16). «Средства» — различие вечной и не вечной реальности; бесстрастие относительно наслаждения плодами в этом и ином мире; шесть совершенств: спокойствие и прочие; стремление к освобождению.

О различии вечной и не вечной реальности. Вечная реальность — лишь Брахмо, все отличное от него — не вечно; таково различие. Постоянное нейтральное отношение к объектам наслаждения здешнего мира — цветочным гирляндам, сандалу, женщинам и т. д. — по причине их не вечности, обусловленной их возникновением в результате действий, и даже [равнодушие] к наслаждению амритой и другими объектами нездешнего мира вследствие их не вечности — это бесстрастие относительно наслаждения плодами в этом и ином мирах. Спокойствие и прочие [совершенства] — это спокойствие, сдержанность, отречение, смирение, сосредоточенность и вера.

¹ *Сагуна-Брахмо* — «Брахмо-с-атрибутами», т. е. обладающее всезнанием и другими качествами, приписываемыми высшему Богу — Ишваре.

² Здесь и далее ссылки на источники цитат из текстов шрути и смрити даны автором перевода.

³ *Сатъя* или *Сатъя-лока* — один из уровней (миров) индуистского психокосмоса (об этом см. далее, ВС 16).

Спокойствие — удержание ума от вещей, посторонних шраване и прочему¹. Сдержанность — отвлечение *индрий*² от внешних вещей, посторонних [шраване и прочему]. Отречение — [полное] прекращение [деятельности] этих [индрий], отвлеченных от [внешних] вещей, посторонних [шраване и прочему], а также отказ от предписанных [мирских] действий, согласно правилам. Смирение — терпеливое перенесение противоположностей: холода, жары и т. д. Сосредоточенность — сосредоточение умиротворенного ума на шраване и прочем и на том, что благоприятствует им. Вера — доверие к словам гуру и веданты. Стремление к освобождению (*мумукишутва*) — [очень сильное] желание освобождения. Именно такой [человек], стремящийся к истине, и есть адхикарин. «Спокойный и сдержанный...» — так гласит шрути (Брих. IV. 4. 33). Сказано также: «Успокоившему ум, обуздавшему индрии, устранившему недостатки, поступающему согласно сказанному, обладающему достоинствами, всегда послушному — такому постоянно стремящемуся к освобождению должно быть дано это...» («Упадеша-сахасри», 324)³.

Цель — тождество дживы и Брахмо, чистое Сознание, Познаваемое. Ибо именно в этом [тождестве] — смысл [всех] ведант (т. е. упанишад. — Б. 3.). Связь — отношение этого тождества, то есть Познаваемого, и объясняющих его, [Познаваемое], свидетельств упанишад, [имеющее характер] «пробуждаемое — пробудитель» (*бодхья-бодхака*)⁴. Ценность — устранение незнания этого тождества, [т. е. Познаваемого], и достижение блаженства в его

¹ Под «прочим» подразумеваются последующие ступени духовной практики: *манана* (осмысление), *нидидхьясана* (медитация) и *самадхи*.

² *Индрии* — психические аспекты ощущений и восприятий.

³ «Упадеша-сахасри» («Тысяча учений») — произведение Шанкары.

⁴ Пробуждаемое, или Познаваемое (*бодхья*) — Брахмо, а медитация на основе упанишад — средство познания, достижения пробуждения (*бодхака*).

собственной природе (*сварупа-ананда*). «Преодолевают печаль тот, кто знает Атман...» — так [гласит] шрути (Чханд. VII. 1. 3), а также: «Постигший Брахмо есть Брахмо...» (Мунд. III. 2. 9).

5. Адхикарин, снедаемый пламенем сансары — рождением, смертью и прочим, — подобно [человеку] с пылающей головой, [бегущему] к водоему, устремляется к знающему шрути, утвердившемуся в Брахмо гуру с даром в руках и следует его указаниям. «С поленьями в руках¹ к знающему и утвердившемуся в Брахмо гуру...» — так гласит шрути (Мунд. I. 1. 12). Этот гуру из великой милости учит его с помощью метода *адхьяропа-апада*. «Ему, сидящему рядом, мудрый сказал...» — так гласит шрути (Мунд. I. 2. 13).

6. Адхьяропа — это проекция нереального на Реальное, подобно наложению [воображаемой] змеи на веревку, [которая, конечно], не змея. Реальное — Брахмо, недвойственное, бесконечное, [абсолютное] Бытие-Сознание-Блаженство. Нереальное — вся совокупность «инертного» (*джада*), начиная с аджняны. Аджняна же — неопишуемая в [категориях] сущего или не-сущего, состоящая из трех гун, противоположная джняне форма бытия (*бхаварупа*) — вот все, что можно сказать о ней. «Я не знаю...» — это и подобные [состояния известны] из непосредственного опыта. «Самосушную божественную силу, сокрытую своими [собственными] гунами...» — так гласит и шрути (Швет. I. 3).

7. Аджняна, рассматриваемая в целостности или разрозненности, называется [соответственно] единым или многим. А именно: как при рассмотрении деревьев в их целостности слово «лес» есть обозначение [их в аспекте] единства или как при рассмотрении вод в их целостности

¹ Традиционная условность: желающий стать учеником приносит топливо для очага учителя.

слово «водоем» есть обозначение [их в аспекте единства], точно так же кажущиеся многими аджняны, относящиеся к дживам, рассматриваемые в целостности, обозначаются как единство. «Нерожденная, единая...» — так гласит шрути (Швет. IV. 5). В этой целостности [аджняны] вследствие обусловленности «превосходным» преобладает очищенная саттва. Обусловленная ею Чайтанья, обладающая всезнанием, абсолютным господством, абсолютным контролем и т. д., — это непроявленный внутренний правитель, причина мира (*джагат-карана*), это Ишвара: так называется он вследствие освещения им всей аджняны. «Кто всезнающ и всемудр...» — так гласит шрути (Мунд. I. 1. 9). Вся эта целостность [аджняны], вследствие причинения обусловливания, [составляет] причинное тело Ишвары; вследствие избытка блаженства и сходства с оболочкой, благодаря сокрытию [Атмана]¹ — «оболочка, состоящая из блаженства»; вследствие прекращения всего — *сушупти*. Поэтому это [причинное тело] называется состоянием растворения грубых и тонких явлений (*стхула-сушима-прапанчала*). Как при рассмотрении леса в его разрозненности слово «деревья» есть обозначение [его в аспекте] множественности или как при рассмотрении водоема в его разрозненности слово «вóды» есть [обозначение его в аспекте множественности], так и аджняна, рассматриваемая в состоянии разрозненности, обозначается как множественность. «Индра вследствие майи проявляется во множестве форм...» — так гласит шрути («Ригведа» VI. 47. 18). Здесь обозначение «целостность и разрозненность» [используется] в зависимости от того, имеется ли в виду целостная или разрозненная [аджняна]. В этой разрозненности [аджняны], вследствие обусловленности «скверным», преобладает загрязненная саттва.

¹ См. далее, ВС 10.

Обусловленная ею Чайтанья, отличающаяся малознанием, отсутствием господства и т. д. — это праджня¹: так называется она вследствие освещения ею одной аджняны. Это состояние праджни — следствие незначительной просветленности из-за обусловленности замутненным (*аспашта*). Также и эта [разрозненность аджняны], вследствие причинения ахамкары и т. д., [составляет] причинное тело; вследствие избытка блаженства и сходства с оболочкой, благодаря сокрытию — «оболочка, состоящая из блаженства»; вследствие прекращения всего — сушупти. Поэтому это [причинное тело] называется состоянием растворения грубых и тонких явлений.

8. Тогда (т. е. в сушупти. — Б. 3.) Ишвара и праджня испытывают блаженство посредством очень тонких модификаций аджняны, освещенных Чайтаньей. «Наслаждается блаженством праджня, лик [которой] — ум» — так [гласит] шрути (Манд. 5). [Об этом] также [свидетельствует] повседневный опыт [человека], вставшего [после сна]: «Я сладко спал, ничего не ведал». Между целостностью и разрозненностью [аджняны] нет различия, подобно тому как нет его между лесом и деревьями или между водоемом и [его] водами. А также нет различия между Ишварой и праджней, обусловленных ими, как нет его между пространством, занятым лесом, и [пространством, занятым] деревьями, или пространством отражения в водоеме и его водах. «Этот [Ишвара] — владыка всего...» — так гласит шрути (Манд. 6).

9. Подобно тому как у пространства, занятого лесом и деревьями, и у пространства отражения в водоеме и водах «опора» — неограниченное пространство, так и у аджняны Чайтаньи, обусловленной ею, «опора» — необусловленная Чайтанья, называемая *турией*². «Благостной, не-

¹ *Праджня* — здесь: «пренезнание», т. е. незнание в большой степени.

² *Турия* — букв. «четвертая».

двойственной полагают четвертую [паду]¹ — так гласит шрути (Манд. 7). Именно эта турия есть чистая Чайтанья, неотделимая от аджняны и прочего, а также от обусловленной ими Чайтаньи, подобно раскаленному железному шару. Это буквальный смысл (*вачья*) великого речения [«То Ты еси»]; а отделенная [Чайтанья] — это обозначающий смысл (*лакиья*) [великого речения].

10. У этой аджняны есть две силы, называемые [силами] сокрытия (*аварана*) и развертывания (*викшепа*).

О силе сокрытия. Подобно тому как даже маленькое облачко, препятствуя взору наблюдателя, словно затмевает солнечный диск, простертый на множество йоджан, так и аджняна, хотя она и ограничена, препятствуя разуму (*буддхи*) зрящего, словно затмевает Атман — неограниченный, несансарический. Такова ее способность. Об этом сказано: «Я — Атман, имеющий природу вечного постижения (*упалабдхи*). [И этот Атман] помраченному взору представляется связанным, подобно тому как глупец думает, будто облако закрывает солнце, [делая его] несветящим, хотя [на самом деле] оно закрывает [только] его взор» («Хаста-амалака-стотра»², 10). Атман, ограниченный этой силой сокрытия, кажется [находящимся] в состоянии действия, переживания, удовольствия, страдания, заблуждения — [в общем], в жалком сансарическом [состоянии], подобно тому как веревка, скрытая собственной аджняной [индивида], кажется змеей.

¹ То есть четвертое, высшее из четырех состояний бытия-сознания.

² Согласно традиции, данный текст «Хаста-амалака-стотры» (досл. «Восхваление миробалана в руке») был спонтанно создан при встрече Шанкары с неким духовно одаренным мальчиком, который после этих стихов принял имя Хастамалака и вошел в число ближайших учеников Шанкары. Это слово ведантисты понимают в смысле мгновенного постижения Атмана, подобно тому как рука (*хаста*) мгновенно схватывает плод миробалана (*амалака*).

О силе развертывания. Подобно тому как аджняна, относящаяся к веревке, благодаря своей способности сокрытия создает вместо веревки змею и т. д., точно так же и аджняна при [условии] сокрытия посредством силы развертывания создает вместо Атмана акашу и другие первоэлементы. Такова ее способность. Об этом сказано так: «Сила развертывания творит мир, начиная от тонких тел и кончая Вселенной» («Вакья-судха», 13¹).

11. Чайтанья, обусловленная аджняной, обладающей этими двумя силами, проявляющаяся главным образом сама, — это действующая причина, а проявляющаяся главным образом [в аспекте] своих *упадхи*², — материальная причина. Подобно тому как паук, [проявляющийся] главным образом сам, — действующая причина паутины, а [проявляющийся] главным образом как собственное тело — ее материальная причина³.

12. От Чайтаньи, обусловленной аджняной, обладающей силой развертывания, [в которой] преобладает тамас, возникает акаша, от акаши — воздух, от воздуха — огонь, от огня — вода, от воды — земля. «От этого Атмана возникла акаша...» — так [гласит] шрути (Тайт. II. 1. 1). Поскольку в них проявляется избыток «инертного», [ясно, что] в их причине преобладает тамас. Затем в этих [элементах] — акаше и т. д. — возникают саттва, раджас и тамас, в [той] последовательности, [которая] присуща [их] причине. Именно эти [элементы] называют тонкими элементами (*танматры*),

¹ «Вакья-судха» («Нектар учения») — произведение, приписываемое Шанкаре.

² *Упадхи* — все виды обусловленности, препятствующие прямому переживанию реальности.

³ Паук выпускает из собственного тела вещество, из которого состоит паутина, и таким образом является материальной причиной паутины, но нити в паутину паук сплетает с помощью лапок, будучи, таким образом, действующей причиной паутины.

«не-пяти-составными»¹ (араñcīkṛtāni). Из них возникают тонкие тела, [а затем и] грубые элементы.

13. Тонкое тело (*линга*) [состоит из] семнадцати частей. Эти части таковы: пять органов познания, буддхи, манас, пять органов действия и пять *ваю*². Органами познания называют уши, кожу, глаза, язык, нос³. Они возникают порознь из разрозненных саттвических частей акаши и т. д. в соответствии с очередностью [возникновения этих элементов]. *Буддхи* — это модификация внутреннего органа (*антахкарана*)⁴, состоящая в уверенности (*нишчая*). *Манас* — модификация внутреннего органа, состоящая [в сомнении], в колебании между двумя возможностями (*санкальпа-викальпа*). В них (т. е. в буддхи и манасе. — Б. 3.) включены читта и ахамкара. *Читта* — модификация внутреннего органа, состоящая в «исследовании» (*анусандхана*). *Ахамкара* — модификация внутреннего органа, состоящая в отнесении всего [опыта] к «я» (*абхимана*). А эти [модификации внутреннего органа] возникают из неразрозненных саттвических частей акаши и других [тонких элементов. Мнение о] составленности из саттвических частей [возникает потому, что] им, [этим модификациям], присуща ясность. Буддхи, соединенный с органами познания, образует оболочку, состоящую из виджняны (*виджнянамайя*). Вследствие отнесения объектов к «я», испытывая состояния деятельности, переживания, наслаждения, страдания и т. д., он, [индивид], блуждает в этом и ином мирах и [поэтому] называется обычной дживой.

¹ Каждый тонкий элемент (*танматра*) качественно однороден, в отличие от грубых элементов, каждый из которых представляет собой смесь пяти элементов, — так, например, земля включает «примеси» акаши, воздуха, огня и воды.

² *Ваю* — «потoki» праны в организме.

³ Здесь «уши» и т. д. не следует понимать в буквальном смысле: это термины, обозначающие индрии.

⁴ *Антахкарана* — внутренняя психика, в отличие от внешнепсихической деятельности индрий.

А манас, соединенный с органами познания, образует оболочку, состоящую из манаса (*маномая*). Органами действия называют язык (как орган речи. — Б. З.), руки, ноги, органы выделения, органы размножения. А они возникают порознь из разрозненных раджасических частей акаши и т. д. в соответствии с очередностью [возникновения этих элементов]. Ваю — это *прана, апана, вьяна, удана, самана*. Праной называется [ваю], движущийся вверх и находящий прибежище в кончике носа¹. Апаной называется ваю, движущийся вниз и находящий прибежище в анусе и прочем. Вьяной называется [ваю], движущийся во всех направлениях и находящийся во всем теле. Уданой называется восходящий ваю, движущийся вверх и пребывающий в горле. Саманой называется [ваю], находящийся в середине тела и производящий переработку пищи, питья и т. д. Переработка — это процесс пищеварения, выработка соков, крови, семени, экскрементов и т. д. Некоторые говорят, что есть еще пять других ваю, называемых *нага, курма, крикара, девадатта, дхананджая*. Из них: нага вызывает рвоту и т. п., курма — открывание глаз и т. п., крикара — голод, девадатта — зевание, дхананджая осуществляет питание. Поскольку они включены в прану и другие [ваю, то] некоторые [говорят, что в действительности существует] лишь пять [ваю], начиная с праны. Эти пять [ваю], начинающиеся с праны, соединенные с органами действия, образуют оболочку, состоящую из праны (*пранамая*). Мнение о составленности из раджасических частей [возникает] потому, что ей присуще действие. Среди этих оболочек «состоящая из виджняны», обладающая силой знания (*джняна-шакти*), имеет форму деятеля; «состоящая из манаса», обладающая силой желания, имеет

¹ Кончик носа — *наса-агра* (досл. «вершина носа»). Но в йогической литературе существуют разногласия, что именно это слово означает: кончик носа или же переносицу.

форму средства; «состоящая из праны», обладающая силой действия (*крия-шакти*), имеет форму следствия — так описывают их в соответствии с разделением их функций. Эти три оболочки вместе называются тонким телом (*сукима-шарира*).

14. Также и в этом случае все тонкие тела, будучи объектом единого буддхи, подобно лесу или водоему, есть целостность, а будучи объектом многих буддхи, подобно деревьям или водам, — разрозненность. Чайтанья, обусловленная этой целостностью [тонких тел], называется Сутратманом, Хираньягарбхой и Праной — вследствие «всесвязывания» (*сарванушьютва*) и обусловленности силами знания, желания и действия. Эта целостность, вследствие тонкости по сравнению с грубыми явлениями, [есть ее] тонкое тело. [Это тонкое тело состоит] из трех оболочек, начиная с «состоящей из виджняны»; вследствие образования из *васан* [состояния] бодрствования (*джаграт*) оно есть сон со сновидениями (*свапна*). Поэтому эта [целостность] называется [также] состоянием растворения грубых явлений элементов.

Чайтанья, обусловленная разрозненностью [тонких тел], есть *тайджаса*, вследствие обусловленности внутренним органом, состоящим из *теджаса*. Также и эта разрозненность по причине тонкости сравнительно с грубым телом [есть ее, Чайтаньи], тонкое тело. [Это тонкое тело состоит] из трех оболочек, начиная с «состоящей из виджняны»; вследствие образования из *васан* состояния бодрствования это *свапна*. Именно эта разрозненность называется состоянием растворения грубого тела. Тогда (т. е. в состоянии *свапны*. — Б. 3.) Сутратман и тайджаса переживают тонкие вещи посредством тонких модификаций манаса. «Тонкие вещи переживает тайджаса...» — так гласит шрути (Манд. 4). И здесь также нет различия между целостностью и разрозненностью [тонких тел] и между

Сутратманом и тайджасой, обусловленных ими, подобно тому как [нет его] между лесом и деревьями или пространствами, ограниченными [каждым из] них, и как [нет его] между водоемом и водами и пространствами отражения в [каждом из] них. Таково возникновение [и проявление] тонкого тела.

15. Грубые же элементы пятисоставны. А [процесс] пентапликации [таков]: после деления каждого из пяти [тонких элементов], начиная с акаши, на две разные части и деления каждой из пяти первых [половин этой] десятки частей на четыре разные части, эти четыре части соединяются с другими [половинными] частями, покидая [неразделенную] вторую половину своего [элемента]. Об этом сказано так: «После деления каждого [элемента] надвое и [каждой] первой [половины элемента] снова на четыре части, при присоединении последней половины каждой, каждая содержит пять [частей]» («Панчадаши»¹ I. 27). Не следует сомневаться в достоверности этого положения, ибо шрути, [говорящие о процессе трипликации, подразумевают [процесс] пентапликации. Хотя пять [грубых элементов] также содержат пять [тонких элементов], название *акаша* и т. д. дается им в соответствии [со сказанным] ньяей²: «Ради различения одно имеет это имя, а другое — другое»³. Тогда в акаше проявляется звук, в воздухе — звук и осязаемое, в огне — звук, осязаемое и цвето-форма, в воде — звук, осязаемое, цвето-форма и вкус, в земле — звук, осязаемое, цвето-форма, вкус и запах.

¹ «Панчадаши» («[Трактат] в пятнадцати главах») — произведение Видьяраньи (XIV в.), классика адвайта-веданты.

² Здесь имеется в виду не одна из шести классических индуистских религиозно-философских систем, а жанр литературы уровня сутр. В этом смысле выделяют шрути, смрити и ньяю; для веданты ньяя — это «Брахма-сутры».

³ Источник цитаты не установлен.

16. От этих пятисоставных элементов возникают миры Вселенной: [семь], расположенные один над другим, называемые Бхур, Бхувар, Свар, Махар, Джанар, Тапас и Сатъя, и [семь], расположенные один под другим, называемые Атала, Витала, Сутала, Расатала, Талатала, Махатала, Патала, с пребывающими там, [в этих четырнадцати мирах], четырьмя видами грубых тел с соответствующими им пищей, питьем и т. д. А четыре вида грубых тел — это живорождающиеся, рождающиеся из яйца, рождающиеся из ростка, рождающиеся из влаги. Живорождающиеся — происходящие из чрева: люди, звери и т. д. Рождающиеся из яйца — происходящие из яйца: птицы, змеи и т. д. Рождающиеся из ростка — происходящие из ростка, [вырастающего] из земли: кустарник, деревья и т. д. Рождающиеся из влаги — происходящие из влаги: вши, мошки и т. д.

17. Также и в этом случае все четыре вида грубых тел, будучи объектом одного или многих буддхи, есть целостность, подобно лесу или водоему, и разрозненность, подобно деревьям или водам. Чайтанья, обусловленная такой целостностью, называется Вайшванара — вследствие принятия всеми людьми — и [называется также] Вирадж — вследствие многообразных проявлений.

Эта целостность есть его грубое тело, и она называется оболочкой, «состоящей из пищи» (*аннамая*), вследствие образования из пищи, и состоянием бодрствования; а грубым телом она [называется] вследствие того, что это область грубого опыта. Чайтанья, обусловленная разрозненностью, называется *вишвой* — вследствие того, что, не оставляя сознания тонкого тела, она входит в грубые тела и прочее. И разрозненность также есть ее грубое тело, и она, [Чайтанья], называется оболочкой, «состоящей из пищи», по причине образования из пищи, и состоянием бодрствования. Тогда вишва и Вайшванара переживают

все эти грубые вещи: посредством «ушей» и других органов чувств, управляемых соответственно [божествами] Дик, Вата, Арка, Варуна и Ашвины¹, они воспринимают соответственно звук, осязаемое, цвето-форму, вкус и запах; посредством «языка» и других органов действий, управляемых соответственно [божествами] Агни, Индра, Упендра, Яма и Праджапати, они переживают соответственно [состояния] произнесения речи, взятия [предметов], ходьбы, опорожнения и полового наслаждения; посредством четырех внутренних индрий, называемых манас, буддхи, ахамкара и читта, управляемых соответственно [божествами] Чандра, Чатурмукха, Шанкара и Ачьюта², они испытывают соответственно [состояния] желания, уверенности, чувства «я» и воспоминания. «Состояние его — бодрствование, его познание [направлено] вовне...» — так гласит шрути (Манд. 3). И здесь, так же как и ранее, нет различия между разрозненностью и целостностью грубых явлений и между вишвой и Вайшварнарой, обусловленных ими, подобно тому как [нет его] между лесом и деревьями и пространствами, ограниченными [каждым из] них, и как [нет его] между водоемом и водами и пространствами отражения в [каждом из] них. Таково возникновение грубых явлений от пяти пятисоставных элементов.

18. Целостность [миров] грубых, тонких и причинных явлений есть один великий [мир] явлений, так же, как целостность смежных лесов есть один большой лес или как целостность смежных водоемов есть один большой водоем. Чайтанья, обусловленная этой [целостностью],

¹ Дик — божество, персонифицирующее стороны света; Вата — бог ветра; Арка — это Сурья, бог солнца; Варуна — бог моря; боги-близнецы Ашвины — божества медицины.

² Чандра — бог луны; Чатурмукха (букв. «четырехликий») — Брахма; Шанкара (букв. «приносящий благо») — Шива; Ачьюта (букв. «непоколебимый») — Вишну.

начиная с вишвы и Вайшванары и заканчивая Ишварой, также только одна, подобно пространству, занятому смежными лесами, и пространству отражения в смежных водоемах. Необусловленная Чайтанья неотделима от обоих — от великого [мира] явлений и от Чайтаньи, обусловленной им, подобно раскаленному железному шару. «Все это поистине Брахмо...» (Чханд. III. 14. 1) — это буквальный смысл великого речения; отделенная [Чайтанья] — это обозначающий смысл. Такова *адхьяропа*, то есть наложение нереального на реальное (*васту*), описанная в общем [и целом].

19. Теперь излагается, как те или иные люди приписывают ложное внутреннему Атману. Это [адхьяропа] в частном аспекте. Так, очень неразвитый человек говорит, что именно сын — Атман, ибо гласит шрути: «Атман возрождается в сыне» — и потому, что он видит в себе такую же любовь к сыну, как и к самому себе, и потому, что чувствует: «Сыну плохо или хорошо — и мне самому плохо или хорошо».

А *чарвака* утверждает: «Атман — это грубое тело», ибо гласит шрути: «Вот человек, состоящий из соков пищи...» (Тайт. III. 14. 1). И вследствие наблюдения: человек, оставив даже своего сына, бежит из горящего дома, — и вследствие непосредственного опыта (*анубхава*): «Я толст, я тощ» и т. п.

А другой *чарвака* говорит: «Атман — это индрии», ибо [гласит] шрути: «Они, праны (т. е. индрии. — Б. З.), пришли к Праджапати и сказали...» (Чханд. V. 1. 7), — и потому, что при отсутствии индрий прекращаются функции тела, и вследствие непосредственного опыта: «Я слеп, я глух» и т. п.

А еще один *чарвака* говорит: «Атман — это прана», ибо гласит шрути: «...отличен внутренний Атман, состоящий из праны» (Тайт. III. 2. 1), — и потому, что при

отсутствии праны индрии не способны к деятельности, и вследствие непосредственного опыта: «Я испытываю голод, жажду» и т. п.

И еще некий чарвака говорит: «Атман — это манас», ибо гласит шрути: «...отличен внутренний Атман, состоящий из манаса» (Тайт. II. 3. 1), — и потому, что, если спит манас, отсутствуют праны и прочее, и вследствие непосредственного опыта: «Я уверен, я сомневаюсь» и т. п.

А буддисты утверждают: «Атман — это буддхи», ибо гласит шрути: «...отличен внутренний Атман, состоящий из виджняны» (Тайт. II. 4. 1), — и потому, что при отсутствии деятеля у того, с помощью чего действуют (*карана*), отсутствует сила (*шакти*), и вследствие непосредственного опыта: «Я действую, я испытываю» и т. п.

А Прабхакара¹ и логики говорят: «Атман — это аджняна», ибо гласит шрути: «...отличен внутренний Атман, состоящий из блаженства» (Тайт. II. 5. 1), — и вследствие наблюдения: в аджняне растворяется буддхи и прочее, — и вследствие непосредственного опыта: «Я не знаю, я знаю» и т. п.

А [Кумарила] Бхатта² утверждает: «Атман — это Чайтанья, обусловленная аджняной», ибо гласит шрути: «...она — сгусток познания, состоит из блаженства...» (Манд. 5), — и потому, что во время сушупти есть и свет и тьма, и вследствие непосредственного опыта: «Я не знаю себя» и т. п.

Другие буддисты говорят: «Атман — это *шунья*»³, ибо гласит шрути: «...не-сущим было вначале это...» (Чханд. VI. 2. 1), — и потому, что во время сушупти все исчезает, и вследствие непосредственного опыта пробудившегося человека в форме воспоминания о своем несуществовании: «Во время сна меня не было».

¹ См. Введение, с. 49–50 наст. изд.

² Там же.

³ *Шунья* — пустота, ничто, несуществование.

20. Покажем теперь, что все это, начиная с сына и кончая шуньей, не есть Атман. Совершенно ясно, что сын и т. д. не Атман, ибо очевидно, что в этих мнимых доказательствах, приведенных приверженцами различных взглядов и основанных на шрути, аргументах и непосредственном опыте, каждое предшествующее мнимое доказательство, основанное на шрути, аргументах и непосредственном опыте, опровергается каждым последующим мнимым доказательством, основанным на шрути, аргументах и непосредственном опыте. Кроме того, [все это не есть Атман] вследствие противоречия более веским свидетельствам шрути: «Внутренний [Атман] не грубое [тело], не зрение, не прана, не манас, не деятель, а Чайтанья, лишь-Сознание, Сущее»; и вследствие невечности [всего] «инертного» (*джада*), начиная с сына и кончая шуньей, подобной [невечности] горшка и т. д.; и вследствие того, что [все это] возникает [лишь] благодаря Чайтанье; и вследствие непосредственного опыта мудрых: «Я — Брахмо», а также вследствие противоречивости всех тех мнимых доказательств, основанных на шрути, аргументах и непосредственном опыте. Итак, вследствие всего [вышесказанного], то, что начинается с сына и кончается шуньей, — совсем не Атман!

Следовательно, именно внутренняя Чайтанья, дающая проявление всему этому и обладающая природой вечного, чистого, разумного, свободного, — это поистине Атман. Таков непосредственный опыт постигших веданту.

Таково [описание] адхьяропы.

21. *Апавадой* называется [утверждение о том, что] иллюзорное проявление Реального, то есть мир явлений нереального, начиная с аджняны, [в действительности есть] не что иное, как Реальное, подобно тому как иллюзорное проявление веревки — змея — [в действительности] есть не что иное, как веревка. Об этом сказано так: «Действи-

тельное становление иным называется изменением, а недействительное становление иным — иллюзорным проявлением». А именно: все четыре вида грубых тел с нужными [им] пищей, питьем и т. д., составляющие область опыта; их вместилище — четырнадцать миров, начиная с Бхур[локи]; и вместилище этих [миров] — Вселенная — все они имеют своей причиной лишь пятисоставные элементы. Эти пятисоставные элементы, соединенные с объектами [органов познания]: звуком и т. д., — и то, что называется тонким телом, имеют своей причиной лишь непятисоставные элементы. Эти пять непятисоставных элементов, связанных с гунами — саттвой и другими в очередности, обратной [очередности их] возникновения, — имеют своей причиной лишь Чайтанью, обусловленную аджняной. Аджняна и Чайтанья, обусловленная аджняной, то есть Ишвара и прочее, являются в своей основе лишь необусловленной Чайтаньей — лишь турией, Брахмо.

22. Посредством адхьяропы и апавады — двух [элементов метода] — уясняется смысл терминов «То» и «Ты» [в великом речении «То Ты еси»]. А именно: целостность аджняны и прочего, обусловленная ею Чайтанья, характеризующаяся всезнанием и т. д., и [Чайтанья], не обусловленная ею, — эта триада, кажущаяся единой, подобно раскаленному железному шару, есть буквальный смысл термина «То». А необусловленная Чайтанья — основа [всего] этого, обусловленного упадхи, — это обозначающий смысл термина «То». Разрозненность аджняны и прочего, Чайтанья, обусловленная ею, характеризующаяся малознанием и т. д., и [Чайтанья], не обусловленная ею, — эта триада, кажущаяся единой, подобно раскаленному железному шару, есть «Ты» в буквальном смысле термина. А необусловленная Чайтанья, внутреннее Блаженство, турия — основа

всего этого, обусловленного упадхи, — это обозначающий смысл термина «Ты».

23. Теперь объясним смысл великого речения. «То Ты еси» — это речение, [благодаря рассмотрению] в трех связях, есть средство постижения смысла Неделимого. Под тремя связями понимаются: [1] [отношение] равнозначимой [отнесенности двух] слов [к субъекту высказывания]; [2] отношение смыслов [двух] слов как характеризующего и характеризуемого и [3] отношение смыслов [двух] слов и «внутреннего Атмана» как обозначаемого и обозначающего. Об этом сказано так: «Между словами, смыслами [слов] и внутренним Атманом существуют связи равнозначимой [отнесенности], характеризующего и характеризуемого, обозначаемого и обозначающего» («Найшкармья-сиддхи» III. 3)¹.

О связи, [называемой] равнозначимой [отнесенностью]. Подобно тому как в высказывании «Тот — этот [самый] Девадатта» слово «тот», выражающее Девадатту, характеризующегося «тем», [т. е. прошлым], временем, и слово «этот», выражающее Девадатту, характеризующегося «этим», [т. е. настоящим], временем, связаны [тем, что они] относятся к одному и тому же лицу, так и в речении «То Ты еси» термин «То», выражающий Чайтанью, характеризующуюся отсутствием прямой воспринимаемости и прочим, и термин «Ты», выражающий Чайтанью, характеризующуюся прямой воспринимаемостью и прочим, связаны тем, что они относятся к одной и той же Чайтанье.

О связи, [называемой] отношением характеризующего и характеризуемого. Подобно тому как в том же высказывании существует отношение характеризующего и характеризуемого между Девадаттой, характеризующимся «тем» временем [и выражаемым] смыслом слова «тот»,

¹ «Найшкармья-сиддхи» («Постижение отказа от действий») — произведение классика адвайта-веданты Сурешвары, ученика Шанкары.

и Девадаттой, характеризующимся «этим» временем и выражаемым смыслом слова «этот», — благодаря исключению их взаимных различий, — так и в этом речении существует отношение характеризующего и характеризуемого: между Чайтаньей, характеризующейся отсутствием прямой воспринимаемости и прочим [и выражаемой] смыслом термина «То», и Чайтаньей, характеризующейся прямой воспринимаемостью и прочим [и выражаемой] смыслом термина «То», благодаря исключению их взаимных различий.

О связи, [называемой] отношением обозначаемого и обозначающего. Подобно тому как в том же [высказывании] существует отношение обозначаемого и обозначающего между словами «тот» и «этот» или их смыслами и непротиворечивым Девадаттой, благодаря утрате противоречивых характеристик «того» и «этого» времени, так и в этом речении [существует] отношение обозначаемого и обозначающего между терминами «То» и «Ты» или их смыслами и непротиворечивой Чайтаньей, благодаря утрате противоречивых характеристик: прямой воспринимаемости и прочего и отсутствия прямой воспринимаемости и прочего. Именно это называется *бхага-лакшаной*¹.

24. В этом речении («То Ты еси». — Б. 3.) нет буквального смысла, как [в случае] высказывания «синий лотос». Ведь в том [высказывании] при допущении буквального смысла смысл слова «синий» и смысл слова «лотос», [выражающие соответственно] качество «синий» и субстрат «лотос», связаны отношением «характеризующее и характеризуемое» или единством, при котором одно характеризует другое, — благодаря исключению «модификаций»: «белизны», «ткани» и т. д. — [там], вследствие

¹ *Лакшана* — опосредованное обозначение; эллиптическое, метонимическое выражение. *Бхага-лакшана* — вид лакшаны, при котором слово (выражение) частично теряет свое первоначальное значение.

отсутствия каких-либо противоречий источникам достоверного познания, буквальный смысл есть, а здесь, [в речении «То Ты еси»], при допущении буквального смысла смысл термина «То» и смысл термина «Ты», [выражающие соответственно] Чайтанью, характеризующуюся отсутствием прямой воспринимаемости и прочим, и Чайтанью, характеризующуюся прямой воспринимаемостью и прочим, связаны отношением «характеризующее и характеризуемое» или единством, при котором одно характеризует другое — благодаря исключению их взаимных различий, — [здесь], вследствие противоречия непосредственному восприятию и другим источникам достоверного знания, буквальный смысл отсутствует. Об этом сказано так: «Здесь, [в речении „То Ты еси“], не имеется в виду связь или характеристика относительно буквального смысла. Совершенно неделимым полагают мудрые [то, что обозначается] буквальным смыслом» («Панчадаши» VII. 25).

25. Здесь, [в речении «То Ты еси»], не имеет места также и *джахат-лакшана*¹, как [в случае] высказывания «Стоянка [пастухов] находится на Ганге», ибо в том [высказывании] буквальный смысл, согласно которому «Ганга» и «стоянка» находятся в отношении «опора» и «опирающееся», совершенно несостоятелен, а благодаря полной утрате буквального смысла, вследствие приемлемости обозначения связанного с ним «берега», есть джахат-лакшана. А здесь, [в речении «То Ты еси»], буквальный смысл, указывающий на тождество Чайтаньи, [характеризующейся] прямой воспринимаемостью и отсутствием прямой воспринимаемости, несостоятелен лишь [в одной] части, но и при утрате другой части, вследствие неприем-

¹ *Джахат-лакшана* — вид лакшаны, при котором слово теряет свое первичное значение, обозначая нечто иное, — например, высказывание «на Ганге» означает «на берегу Ганги».

лемости иной лакшаны, джахат-лакшана также отсутствует. И также нельзя сказать: «Если слово „Ганга“, ввиду утраты своего [собственного] смысла, [указывает на] смысл слова „берег“, то и термин „То“ или термин „Ты“, ввиду утраты своего [собственного] смысла, может обозначать [соответственно] смысл термина „Ты“ или термина „То“».

[Вопрос]: Почему [в таком случае] отсутствует джахат-лакшана?

[Ответ]: Да потому, что в том [высказывании], даже если, вследствие невосприятия слова «берег», его смысл и не постигается [непосредственно], все же есть установка на его постижение с помощью лакшаны, а при восприятии терминов «То» и «Ты» и постижении их смысла, напротив, [у человека] нет установки на постижение с помощью лакшаны одним из двух терминов смысла другого термина.

26. Здесь, [в речении «То Ты еси»], нет также и *аджахат-лакшаны*¹, как [в случае] высказывания «Гнедой бежит». В том [высказывании], вследствие несостоятельности буквального смысла, указывающего на движение качества «гнедой», — благодаря устранению этой несостоятельности из-за указания на субстрат [качества] — коня и т. п., — при сохранении буквального смысла возникает аджахат-лакшана, а здесь, [в речении], вследствие несостоятельности буквального смысла, [указывающего на тождество Чайтаньи], характеризующейся [одновременно и] отсутствием прямой воспринимаемости, и [наличием] прямой воспринимаемости, вследствие неустранения несостоятельности [буквального смысла], даже при возможности указать на какой-либо другой смысл, связанный с ним (т. е. с буквальным смыслом. — Б. З.),

¹ При *аджахат-лакшане* слово обозначает нечто иное, но при этом оно не теряет и собственного значения.

при сохранении его, [т. е. буквального смысла], как раз не возникает аджахат-лакшана. И также нельзя сказать, что термин «То» или термин «Ты», благодаря утрате противоречивой части своего смысла и соединению с другой частью, может указывать [соответственно] на смысл термина «Ты» или термина «То».

[Вопрос]: Тогда почему в этом, [другом], случае не признать бхага-лакшаны?

[Ответ]: Потому что невозможно, чтобы одно слово указывало [одновременно] и на часть своего смысла, и на смысл другого слова, и потому, что при постижении его посредством другого [слова] нет установки на его постижение с помощью лакшаны.

27. Итак, подобно тому как при противоречивости частей буквального смысла высказывания о Девадатте, характеризующемся «тем» временем и «этим» временем, высказывание «Тот — этот [самый] Девадатта» или его смысл, благодаря утрате частей, характеризующих противоречивые «то» время и «это» время, указывает только на непротиворечивого Девадатту, так и при противоречивости частей буквального смысла, указывающего на тождество Чайтаньи, характеризующейся отсутствием прямой воспринимаемости и прочим и прямой воспринимаемостью и прочим, речение «То Ты еси» или его смысл, благодаря утрате частей, характеризующих противоречивые «отсутствие прямой воспринимаемости» и «прямую воспринимаемость», указывает только на непротиворечивую неделимую Чайтанью.

28. Теперь объясним смысл речения «Я Брахмо есмь» (Брих. I. 4. 10), [которое есть выражение] прямого опыта [адхикарина, прошедшего предшествующие стадии]. Итак, [после того как] с помощью учителя посредством [метода] адхьяропа-апавада был выявлен точный смысл терминов «То» и «Ты» и [посредством великого] речения

пробуждено понимание смысла Неделимого, в адхикари- не возникает модификация психики (*читта*), имеющая форму Неделимого, [а именно]: «Я — „Брахмо есмь“, обладающее природой вечного, чистого, просветленного, свободного; наивысшее, неограниченное, неограниченное».

А она, [модификация читты], соединенная с отражением Сознания и имея объектом неотличное от внутреннего [Атмана] непознанное высшее Брахмо, устраняет аджняну относительно него. Тогда, благодаря устранению всех следствий [аджняны, что имеет место] при устранении [самой] аджняны, причины всех следствий, — это подобно тому, как при сгорании составляющих ее нитей сгорает и [сама] ткань, — устраняется также и включенная в них [сама] модификация читты, имеющая форму Неделимого. Чайтанья, отраженная в этой модификации [читты], вследствие устранения [этой] модификации, [имеющей форму] Неделимого и являющаяся ее, [Чайтаньи], упадхи, неспособна к освещению неотличного от внутреннего [Атмана] самосветящегося высшего Брахмо (*Парабрахмо*), будучи превзойдена [его светом], — подобно тому как при исчезновении зеркала и отражения лица остается лишь лицо.

29. И тем самым нет противоречия в двух изречениях шрути: «Лишь мыслью можно воспринять его...» (Брих. IV. 4. 19) и «То, что мыслится мыслью...» (Кена I. 5 (6)) — вследствие того, что при принятии «охватываемости» модификации [читты] отрицается «охватываемость» результата. Об этом сказано так: «Для устранения аджняны относительно Брахмо необходимо „охватывание“ модификации [читты], и как раз „охватываемость“ результата отвергается авторами шастр». И сказано также: «Вследствие собственного света не нуждается в освещении» («Панчадаши» VII. 90, 92). Иначе [обстоит дело] с моди-

фикацией читты, имеющей форму инертного объекта. А именно: модификация читты, имеющая форму горшка [и выражающаяся в виде мысли] «Это горшок», делает своим объектом непознанный [до этого] горшок и, устраняя аджняну относительно него, «освещает» находящимся в ней отражением Чайтаньи также и инертный горшок. Об этом сказано так: «Буддхи и находящееся в нем отражение Чайтаньи — оба постигают горшок, при этом аджняна [относительно горшка] уничтожается мыслью, а благодаря отражению [Чайтаньи] проявляется горшок» («Панчадаши» VII. 91). Это подобно тому, как сияние светильника, направленное на находящиеся в темноте горшок, ткань и т. п., рассеив окутывающую их темноту, своим светом освещает также и их.

30. Далее. Вследствие необходимости выполнения шраваны, мананы, нидидхьясаны и самадхи, вплоть до реализации Чайтаньи в ее собственной природе, они, [шравана и т. д.], также теперь описываются.

Шраваной называется уяснение посредством шести видов линг цели всех ведант (т. е. упанишад. — Б. 3.), которой является недвойственная Реальность. Лингами называются: *зачин-и-завершение, повторение, исключительность, результат, толкование смысла, обоснование-иллюстрация.*

Зачин-и-завершение — это упоминание трактуемого предмета в начале и в конце текста; например, в шестой главе «Чхандогья-[упанишады]» — тексте, трактующем недвойственную Реальность, — говорится в начале: «...лишь одно-без-второго» (Чханд. VI. 2. 1) — и в конце: «Эта [тонкая часть] есть все это» (Чханд. VI. 7. 7).

Повторение — многократное упоминание [недвойственной] Реальности, трактуемой в тексте. Как, например, в той же [главе в связи] с недвойственной Реальностью говорится девять раз: «...То Ты еси...»

Исключительность состоит в том, что [недвойственная Реальность, трактуемая текстом, не делается объектом [какого-либо] иного средства достоверного познания. Как, например, в той же [главе] недвойственная Реальность не делается объектом [какого-либо] иного средства достоверного познания.

А результат — это ценность постижения Атмана или практики [с целью его постижения], о которой говорится во многих местах текста. Как, например, в той же [главе] мы читаем (букв. «слышим». — Б. 3.), что польза от постижения недвойственной Реальности состоит в ее достижении: «...знает тот, кто имеет учителя: „Я остаюсь здесь лишь до тех пор, пока не буду освобожден, затем достигну...”» (Чханд. VI. 14. 2).

Толкование смысла — объяснение трактуемого предмета во многих местах [текста]. Как, например, объяснение в той же [главе] недвойственной Реальности: «...но спрашивал ли ты о поучении, благодаря которому слышится неслышанное, мыслится немысленное, познается непознанное?» (Чханд. VI. 1. 3).

Обоснование-иллюстрация — аргументы, выдвигаемые в различных местах в подтверждение смысла излагаемого текста. Как, например, в той же [главе] в подтверждение [существования] недвойственной Реальности приводятся следующие аргументы, [показывающие, что] многообразие [форм мира опирается] всего лишь на слова: «Как по одному комку глины, дорогой мой, познаётся все, сделанное из глины, [а его] наименования — это [лишь] обороты, видоизменения речи, в действительности же [существует лишь] глина...» (Чханд. VI. 1. 4).

А манана — непрерывное размышление об узнанной из шрути недвойственной Реальности посредством аргументов, находящихся в согласии с ведантой.

Нидидхьясана — непрерывный поток идей, однородных с недвойственной Реальностью, при исключении идей тела и т. п. [идей], не однородных [с нею].

Самадхи — двух видов: *савикальпака* и *нирвикальпака*, при этом савикальпака-самадхи называется [неколебимое] пребывание в недвойственной Реальности модификации читты, принявшей ее образ, [но] без исчезновения различий [между] познающим, знанием и [познаваемым]. Тогда, несмотря на видимость двойственности, проявляется недвойственная Реальность, подобно тому как, несмотря на видимость слонов и прочих [вещей], сделанных из глины, проявляется [лишь] глина. Об этом сказано: «Я — именно То, которое недвойственно, [имеющее] форму созерцания, подобное пространству (*гагана*), высшее, мгновенно возникшее, нерожденное, единое, неразрушимое, незапятнанное, всепроникающее, постоянно свободное. Я — чистое созерцание, неизменное, нет для меня ни оков, ни высвобождения» («Упадеша-сахасри» 73 (X. 1).

А нирвикальпака-самадхи — [неколебимое] пребывание в недвойственной Реальности модификации читты, принявшей ее образ и ставшей совершенно единой с исчезновением различий между познающим, знанием и [познаваемым]. И тогда, благодаря непроявленности модификации читты, имеющей образ недвойственной Реальности, проявляется лишь недвойственная Реальность, подобно тому как благодаря непроявленности соли, растворившейся в воде, проявлена лишь вода. Но не следует предполагать, что поэтому нет отличия этого состояния от сушупти, ибо, хотя для обоих [состояний является] общим отсутствие [проявленности] модификаций [читты], их отличие — в том, что при [нирвикальпака-самадхи] присутствует Сущее, а в сушупти оно отсутствует.

31. Ступени, [ведущие к нирвикальпака-самадхи]: *яма*, *нияма*, *асана*, *пранаяма*, *пратъяхара*, *дхарана*, *дхьяна*,

самадхи. Из них яма — это невреждение, правдивость, неприсвоение чужого, воздержанность и ненакопление. Нияма — очищение, удовлетворенность, тапас, *свадхья*, *шивара-пранидхана*. Асана — особые положения рук, ног и прочего, [а именно]: падмасана, свастикасана и т. д. Пранаяма — средство контроля праны: виды выдоха, вдоха и задержки дыхания. Пратьяхара — «оттягивание» индрий от соответствующих им объектов. Дхарана — концентрация внутренней индрии на недвойственной Реальности. Дхьяна — прерывистое течение модификаций внутренней индрии, [направленное] на эту недвойственную Реальность. А самадхи [уже было] описано как савикальпака-[самадхи].

32. [Достижению] нирвикальпака-[самадхи] со ступенями, [ведущими] к нему, мешают четыре препятствия, называемые *лая*, *викшепа*, *кашая* и *расасвада*. Лая — «сон» модификаций читты вследствие непребывания ее на неделимой Реальности. Викшепа — пребывание модификаций читты на [чем-либо] постороннем вследствие непребывания на неделимой Реальности. Кашая — непребывание модификаций читты на неделимой Реальности вследствие «парализации» [ее] васанами: страстью (*рага*) и прочими, [что случается] даже при отсутствии лаи и викшепы. Расасвада — «вкушение» блаженства савикальпака-самадхи модификацией читты вследствие непребывания [ее] на недвойственной Реальности или «вкушение» блаженства савикальпака-самадхи в момент возникновения нирвикальпака-самадхи.

33. Когда читта, свободная от четырех препятствий, неподвижная, как пламя без ветра, пребывает лишь в Сущем, в неделимой Чайтанье, тогда такое [пребывание] называется нирвикальпака-самадхи. Об этом сказано: «При возникновении лаи следует пробудить [читту, при возникновении] отвлечения читты следует, напротив, успокоить

[ее; если мешает] кашая, следует распознать это; достигнув спокойствия, не следует колебаться. Не следует испытывать удовольствие, но благодаря мудрости [следует] стать к нему непривязанным» («Мандукья-карики» III. 44, 45)¹. А также [сказано]: «Подобно лампе, стоящей в безветрии...» («Бхагавадгита» VI. 19).

34. Теперь описывается *дживанмукта*. Дживанмуктой называют того, кто реализовал неделимое Брахмо в его собственной природе посредством постижения [познания] неделимого Брахмо в его собственной природе, [что достигается] благодаря устранению аджняны [относительно] его, [т. е. Брахмо], и кто вследствие устранения аджняны и ее результатов — накопленной кармы, сомнений, заблуждений и прочего, — свободный от всех уз, утвердился в Брахмо. «Разрубается узел сердца, рассеиваются все сомнения, исчезают кармы у того, кто видит в нем высшее и низшее» — так гласит шрути (Мунд. II. 2. 8).

35. Этот пробужденный [дживанмукта], хотя [он] и видит, что его телом — вместилищем мяса, крови, мочи, нечистот и прочего, — совокупностью индрий — вместилищем слепоты, вялости, неспособности и прочего — и внутренним органом — вместилищем голода, жажды, страдания, заблуждения и прочего — в соответствии с прежними васанами совершаются действия, испытываются плоды *праабдха-карм*², не противоречащие джняне, [этот дживанмукта] вследствие устранения [аджняны]

¹ «Мандукья-карики» — известное произведение Гаудапады, прокомментированное Шанкарой и само, в свою очередь, являющееся комментарием на «Мандукья-упанишаду».

² Карма бывает трех видов: 1) «накопленная карма» (*санчита-карма*), т. е. весь «запас» кармически активных психических следов (*васаны*), сохраняемых психикой; 2) *праабдха-карма*, т. е. часть санчита-кармы, которая начала приносить плоды; они испытываются нами в настоящей жизни; 3) *криямана-карма*, или *агами-карма*, — кармические следы, которые создаются в этой жизни нашими действиями и которые принесут плоды в будущей или уже в настоящей жизни.

в действительности не видит [всего этого]. Подобно тому как знающий: «Это [лишь] фокус», хотя и смотрит на этот фокус, не принимает его за реальность. «Имея глаза, [он] словно без глаз, имея уши, [он] словно без ушей...» — так [гласит] шрути. Сказано также: «Кто, бодрствуя, словно в глубоком сне, не видит двойственности или, хотя и видит, рассматривает ее как недвойственность и кто, хотя и действует, свободен [от результатов] действий — именно он, а не иной, без сомнения, знаток Атмана» («Упадеша-сахасри» 85 (X. 13).

36. Он, [дживанмукта], следует теперь лишь чистым васанам, как следовал до [обретения джняны лишь наслаждению] едой, развлечениям и т. д., или [вообще] безразличен к чистым и нечистым [васанам]. Об этом сказано: «Если постигший истину недвойственности ведет себя как хочет, какая же разница между собакой и видящим истину, [если, например, оба] едят грязную пищу?» («Найшкармья-сиддхи» X. 62).

37. Тогда скромность и другие средства [достижения] джняны, незлобливость и прочие достоинства следуют [за ним] подобно украшению. Об этом сказано: «Ибо в достигшем постижения Атмана незлобливость и другие достоинства возникают без усилий, они не имеют форму средств» («Найшкармья-сиддхи» IV. 69).

38. Что же далее? Испытывая лишь ради поддержания тела плоды прарабдха-кармы, характеризующиеся наслаждением и страданием и возникающие в связи с [его собственным] желанием, желанием других или без [его] желания, [дживанмукта] «освещает» «отражения» и прочие [функции] внутреннего органа; и когда [прарабдха-карма] исчерпана, прана растворяется в Парабрахмо — внутреннем Блаженстве, и из-за уничтожения аджняны, ее следствий — санскар — он пребывает в неделимом Брахмо, [которое есть] кайвалья, Блаженство и лишено проявле-

ния всяких различий. «...Его праны не исходят [вверх]...» (Брих. IV. 4. 6), «...они собираются в нем...» (Брих. III. 2. 11), «...освобожденный [от уз аджняны] становится свободным» (Кат. V. 1) — так гласит шрути.

Так кончается «Веданта-сара», созданная странствующим аскетом-учителем, парамахамсой Шри Саданандой.

Слава Шри Гуру!

КОММЕНТАРИЙ ПЕРЕВОДЧИКА

4. 1. Чтобы стать адхикарином, необходимо прежде всего изучить веды и веданги в соответствии с предписаниями и благодаря этому полностью постичь смысл вед. Далее, оставив все, к чему стремятся люди как к желательному (например, последователи дуалистических религий — к достижению рая) и все запрещенное, ведущее в «ад», необходимо заниматься определенными видами духовной практики. ВС перечисляет *нитью*, *наймиттику*, *праяшчитту* и *упасану*. Нитья — постоянные ежедневные действия: повторение мантр и прочее. Наймиттика — обязательные обряды при определенных событиях жизни, например при рождении сына. Праяшчитта — формы самонаказания (*тапас*), уничтожающие загрязнение психики, возникающее из-за нарушения предписанного образа жизни. Конечная цель этих трех форм практики — очищение интеллекта (*буддхи*). Оно означает свободу от загрязнений, «пятен» и грехов, то есть нежелательных васан, образующихся при вожделениях, ненависти и т. д. Контроль ума невозможен без полного устранения всего этого, по-

этому чистота буддхи органически связана с четвертым видом практики — *упасаной*. Упасана — эмоционально-интеллектуальное созерцание атрибутов Брахмо, вдохновенное стремление слиться с тем, что обладает всемогуществом, всезнанием и т. д. Конечная цель упасаны — концентрация психики (*читта-экагрия*) на достигаемой цели. Конечно, это предварительная, несовершенная концентрация, это концентрация на цели, представленной определенной формой, в то время как сама по себе цель лишена качеств. Способности концентрации предается чрезвычайное значение; более того, это единственный путь достижения цели, в то время как этическая подготовка, абсолютно необходимая вначале, только средство очищения буддхи и достижения концентрации; но, в свою очередь, лишь концентрация, свойственная стадии дхьяны или самадхи, может полностью преобразовать человека не только морально, но и духовно, устранив даже подсознательную склонность к нежелательным действиям.

4. 2. В результате соблюдения предписанного образа жизни и выполнения упасан обретается «в высшей степени незапятнанное внутреннее состояние», то есть чистота и сосредоточенность «внутреннего органа» (ума, психики). После этого становится возможным совершенствование в следующей ступени — «четырёх средствах»: различении, бесстрастии, шести совершенствах, желании освобождения.

I. Различение (*вивека*) — интеллектуальный процесс, направленный на преобразование нашего сознания как наиболее пластичного и подвижного аспекта психики. Различение не означает коренного преобразования личности, но оно является необходимым условием для следующего, более глубокого, шага — действительного изменения нашей природы, нашего поведения в соответствии с различением истинного и ложного.

II. Бесстрастие (*вирага*) — устойчиво нейтральное отношение к наслаждению результатами, возникающими из всего невечного. Без непривязанности к преходящему никогда не может быть достигнуто высшее. «Кто хочет вести комфортабельную и приятную жизнь и в то же время стремиться к реализации Атмана, подобен глупцу, желающему переплыть реку и хватающему крокодила, принимая его за бревно» — пишет Вивекананда. Благодаря бесстрастию облегчается контроль над психикой вследствие ослабления психических тенденций (*васана*), направленных на объекты, не связанные с главной целью.

III. Шесть совершенств.

1) Спокойствие (*шам*) заключается в контроле над умом (*манас*), с тем чтобы не отвлекаться от основной цели на посторонние вещи. Контроль начинается с манаса, ибо он «царь индрий», и если его удерживать, то индрии последуют за ним.

2) Сдержанность (*дама*) — это контроль над индриями, естественно стремящимися к внешним вещам, то есть способность их произвольного отвлечения от объектов чувств.

3) Отречение (*упарати*). Однако «отключение» внешней деятельности индрий еще не означает исчезновения их внутренней активности. Мы можем закрыть глаза и тем не менее созерцать предметы мысленно. Внутренний контроль над индриями называется отречением. К отречению относится также предписанный осознанный отказ от правил и обязанностей мирской жизни. Это то, что называется *санньясой*. Но истинная санньяса не просто отказ от ритуалов и т. п., это свобода от эгоистических стремлений, свобода от «я» и «мое».

4) Смирение (*титикша*) — совершенство терпения, спокойное перенесение всего приятного и неприятного: холода и жары, радости и горя. Практика смирения

помогает устранить зависимость психики от возбуждающих воздействий, вырабатывает спокойное, ровное отношение ко всему.

5) Сосредоточенность (*самадхана*) — состояние ума, обретшего способность оставаться невозмутимым при посторонних воздействиях и полностью сконцентрированным на цели. Однако это состояние сосредоточения является несовершенным по сравнению с конечным сосредоточением (*самадхи*), посредством которого реализуется освобождение.

6) Вера (*шраддха*) — доверие к словам гуру, неколебимая уверенность в истинности пути и успешности достижения цели, основанная на собственном опыте и не омрачаемая никакими неудачами.

IV. Желание освобождения (*мумукишутва*). Как у задыхающегося под водой единственное желание — вдохнуть воздух; как вор, узнав о сокровищах за стеной, думает лишь о том, как добыть их; как человек стремится выбраться из горящего дома — с такой же силой и ученик должен желать освобождения от пут майи. Видя и испытывая это невыносимое страдание, ученик не имеет никаких желаний, кроме желания избавиться от мучительной боли и неведения. Влекомый этим желанием, он стремится к «знающему и утвердившемуся в Брахмо гуру» и следует его наставлениям. Или словами Шанкары: «Пусть стремящийся познать истину приблизится к учителю с почетом и преданностью. И обретя его расположение смирением, любовью и служением, пусть вопрошает о том, что следует знать об Атмане, [пусть он скажет]: «Почтение тебе, о свами, друг всех преданных тебе. О океан сострадания! Я тону в пучине бытия. Спаси меня неколебимым взором, который непрерывно источает милосердие и праведность. Я сгораю в пожаре непролазной чащобы сансары... Прошлые злые дела гоняют меня туда и сюда, словно

свирепый ветер. Я полон страха. Я нахожу прибежище в тебе для спасения от смерти, ибо не знаю другого прибежища. <...> Как пересечь сансару — этот океан бытия? Каков путь? Каковы средства? Я ничего не знаю об этом! Будь милосерден, учитель! Спаси меня! Поведай без утайки, как уничтожить мучения сансары!» Ученик произносит эти слова, сжигаемый пожаром, [польхающим] в лесу-сансаре. <...> Этого ученика, преданного и послушного, жаждущего освобождения, поступающего согласно предписаниям, с умиротворенным сердцем и спокойным умом, исполненный мудрости учитель из сострадания начинает учить истине» («Вивека-чудамани» 36–44).

4. 3. В адвайта-веданту включается и восемь ступеней системы Патанджали. Поскольку первые ступени этой системы предназначены для начинающих, то, следовательно, они входят в предписания для адхикарина, дополняя и корректируя средства адхикарина, описанные выше. Эти ступени называются *яма* и *нияма*.

Яма — это пять общезначимых «великих обетов», соблюдаемых независимо от социального статуса (*джати*), места, времени и обстоятельств. Все они должны соблюдаться не только в действиях, но также в мысли и речи. Яму составляют пять элементов:

1) *ахимса* — непричинение вреда никому и ничему, отсутствие агрессивности даже в малейшей степени;

2) *сатья* — полная правдивость, соответствие слов фактам, отсутствие неискренности в любой форме;

3) *астея* — неприсвоение чужого;

4) *брахмачарья* — контроль над деятельностью органов чувств и органов действий, особенно над половым влечением, но не их насильственное подавление;

5) *апариграха* — ненакопление, неприятие даров, отсутствие лишнего, кроме необходимых для достижения самадхи.

Нияма — это пять видов практики:

1) *шауча* — очищение тела и ума (психики) с помощью особых процедур;

2) *сантоша* — удовлетворенность, привычка довольствоваться тем, что приходит само собой, без специальных усилий и просьб;

3) *тапас* включает в себя то, что называлось праяшчиттой и смирением (*титикша*); это всеобъемлющее стремление достигнуть цели;

4) *свадхья* (букв. «самоизучение») включает регулярное повторение, изучение священных речений, таких как упанишады, а также самопознание;

5) *ишвара-пранидхана* — почитание Ишвары (или Сагуна-Брахмо).

4. 4. За ямой и ниямой следуют третья и четвертая ступени: *асана* и *пранаяма* (управление праной). Далее идет *пратьяхара* — отвлечение индрий от соответствующих им объектов, подчинение их сознательному волевому контролю, способность их полного «отключения». Следствие пратьяхары — полная власть над индриями.

Яма и нияма главной целью имели очищение, предварительную концентрацию ума и преобразование психической природы и морального склада человека. Асана имеет дело с телом, пранаяма — с праной, пратьяхара — с индриями.

4. 5. Описав первый элемент адвайта-веданты — адхикарина, Садананда дает определение остальным трем элементам.

Вторым элементом является цель, или Единое. Душа (*джива*) представляется ограниченной вследствие «ослепления». Когда спадают ограничения (*упадхи*), джива становится неотличной от высшей Реальности (Брахмо), ибо «остается» лишь Единое. Это «чистое Сознание». Оно называется чистым, ибо лишено всех делений и характери-

стик. Оно называется Сознанием, потому что отлично от «инертного» мира, который даже в своих высших проявлениях (в сознании человека) все же предстает темным и безжизненным, в отличие от ослепительного света Сознания. Это Единое есть главная тема и смысл «всех ведант», то есть упанишад. Упанишады — средство его постижения, ибо они — свидетельства риши, реализовавших Единое. Отношение постигаемого (тождество дживы и Брахмо, Единого) и того, что ведет к постижению (упанишады), есть связь (*самбандха*) — третий элемент адвайты. Четвертый элемент — польза, значение, ценность (*прайоджана*), конечный результат всех стремлений адхикарина — освобождение. Хотя в действительности существует лишь Единое, и потому мы всегда свободны, необходимы необычайные усилия, чтобы освободиться от неведения и постичь это.

28–29. В результате применения метода адхьяропа-апавады, уяснения истинного смысла терминов «То» и «Ты», адхикарин приходит к убеждению: «Я Брахмо есмь». С помощью трех последующих ступеней он достигает непосредственной реализации этой истины. Эти ступени — шравана, манана, нидидхьясана.

30. 1. *Шравана* — слушание священного знания из уст гуру, глубокое изучение смысла шрути, включающее в себя также и соответствующее размышление. Хотя упанишады на первый взгляд кажутся несистематизированными текстами, лишенными четкой логической структуры, в действительности мы находим в них все шесть признаков (*линги*), которыми должно обладать совершенное изложение темы. Если провести деление текстов на 1) излагающие факты, 2) дискурсивные (предназначенные для размышления) и 3) медитационные, то упанишады будут относиться к последнему виду. Они включают в себя определенные факты, аргументы и доводы; но сокровен-

ная их часть, определяющая их уровень как медитационных, — это парадоксальные места, «великие речения», в процессе постижения которых реализуется наддискурсивный уровень знания (*джняна*). Именно реализации этого уровня и подчинено содержание, форма и изложение упанишад.

30. 2. Следующая ступень реализации — *манана* — определяется Саданандой как непрерывное размышление о недвойственной Реальности, понятие о которой получено из шрути на стадии шраваны. Это размышление совершается в форме аргументов, аналогий и других процедур, находящихся в согласии с ведантой, и включает аргументацию «за» и «против». Если на стадии шраваны работало главным образом вербальное восприятие, то здесь максимально активизируется логическое мышление и, таким образом, делается следующий шаг в реализации главной цели духовной практики; это также последняя ступень, на которой присутствует определенная внешняя опора для умственной деятельности (т. е. тексты шрути, смрити и т. д.).

30. 3. Манана завершается тогда, когда адхикарин обретает непоколебимую истину; здесь он оставляет всякие споры, выводящие ум из равновесия, и направляет непрерывный поток мысли на истину — Брахмо. Этот непрерывный, «подобный струе переливаемого масла» поток мысли, вследствие которого из сознания исчезают идеи тела и других подобных объектов и сознание наполняется идеями, относящимися к Брахмо, и есть *нидидхьясана*. Это первая ступень собственно реализации; это также, видимо, принципиальная граница, разделяющая области, или уровни, дискурсивного и наддискурсивного. Благодаря нидидхьясане устраняется «искаженное созерцание» (*випарита-бхавана*). Непрерывный поток психики в целом, продолжаясь достаточно долго без отвлечения в сторону, приводит к состоянию самадхи.

30. 4. *Нирвикальпака-самадхи*, согласно веданте, — высшее состояние, доступное человеку, и, насколько можно судить, оно тождественно тому, что называется *сакшаткара*, *апарокша-анубхути*, *анубхава*, то есть непосредственной реализации Брахмо. При переводе на европейские языки это состояние не всегда правомерно называют интуицией (интуитивным знанием). Если это и интуиция, то она лежит выше чувственного и дискурсивного уровней и относится к уровню, который называют Сверхсознанием или Сверхразумом.

30. 5. Полная непохожесть нирвикальпака-самадхи на что-либо известное нам не означает его тождества с *сушупти* (сон без сновидений). В *сушупти* ум не функционирует, поглощенный своей причиной — авидьей, или незнанием. А в нирвикальпака-самадхи, хотя ментальная деятельность и не проявлена, существует, однако, состояние, имеющее форму Брахмо, в котором человек, согласно веданте, становится совершенно новым существом, полностью трансформированным в Брахмо.

31. Как уже говорилось выше, Садананда (а еще ранее Шанкара) включает в адвайта-веданту восемь ступеней системы Патанджали как средства, помогающие достижению нирвикальпа-самадхи. Первые пять ступеней уже были описаны в разделе об адхикарине, теперь надо сказать несколько слов об остальных трех, называемых в целом саньямой или внутренней садханой.

Если пратьяхара — это отвлечение индрий от их объектов, то *дхарана* (шестая ступень) — фиксация ума (*читта*) на каком-либо объекте так, чтобы ум держался лишь этого объекта, не отвлекаясь на постороннее. Объект фиксации должен быть вначале наиболее «грубым», затем все более тонким. В адвайте объект концентрации — Брахмо.

32–33. Достижению нирвикальпака-самадхи и реализации ступеней, ведущих к нему, мешают четыре препятствия (*вигхна*):

1) *Лая* («растворение»). Ум не сосредоточен на объекте концентрации, то есть на неделимой Реальности, но благодаря бесстрастию не сосредоточивается и на посторонних объектах. Таким образом, он впадает в сонливость, оцепенение, бездеятельность. Осознав это, практикующийся должен оставить инертность ума и вновь сделать его бодрствующим.

2) *Викшепа* («рассеянность») — это не пребывание ума на неделимой Реальности, но его отвлечение на что-либо иное. Непосредственными причинами или условиями рассеянности могут быть колебания тела, физические неудобства, затрудненное дыхание, усталость и т. д. Средство преодоления рассеянности — успокоение ума путем терпения и настойчивости.

3) *Кашая* («страсть»). При непребывании ума на объекте концентрации могут возникать переживания *раги* (удовольствия), *двешии* (ненависти, гнева) и т. д. Эти эмоционально окрашенные импульсы бросают ум из стороны в сторону, словно порыв ветра лодку на якорю, и временно «парализуют» его. Заметив, что ум отвлекается страстным импульсом, необходимо осознать, что природа этой страсти нечиста, а объекты ее преходящи, суетны, невечны. Таким образом, установив путем строгого различения ничтожность этой страсти, следует отнестись к ней нейтрально и вновь погрузиться в объект концентрации и медитации.

4) *Расасвада* — препятствие в виде удовольствия. Достигнув последней ступени из восьми, ведущих к нирвикальпака-самадхи, адхикарин наслаждается блаженством савикальпака-самадхи, экстазами и видениями, необычными способностями. Все это останавливает его на пути, и он забывает, что высшая цель еще не достигнута. Существует притча о человеке, который услышал о сокровище, спрятанном под камнем. Он преодолевает долгий путь, находит камень, но видит, что сокровище стережет гигант-

ский дракон. Следует борьба не на жизнь, а на смерть, и наконец дракон убит. Но человек охвачен такой неистойвой радостью, что пускается в пляс вокруг дракона, забыв о самом сокровище. Чтобы преодолеть это препятствие, необходимо различающее сознание; необходимо отнестись к достигнутому как к обычному, то есть невечному, в отличие от высшей цели — достижения высшей Реальности (Брахмо), освобождения и постоянного Блаженства.

34–38. Обретя качества, необходимые для адхикарина, встретив гуру, познав нереальность мира явлений, тождество джины и Брахмо и реализовав это тождество с помощью шраваны, мананы, нидидхьясаны и самадхи, человек достигает наконец состояния освобождения, он становится *муктой* — освобожденным.

Дживанмукта — это тот, кто упрочен в Брахмо, постигнув его истинную природу, тот, кто стал неотличен от Брахмо. Согласно веданте, это высочайшая и конечная цель человеческой жизни, деятельности и познания. Это реализация абсолютного Бытия-Сознания-Блаженства (*сам-чид-ананда*). Непосредственным постижением Брахмо устраняется аджняна и ее следствия, познавший выходит из-под власти трех гун, освобождается от закона кармы. В огне знания сгорает накопленная карма, устраняются все сомнения, ложное знание, все узы и ограничения. Действия освобожденного человека не оставляют следов в его душе — не завязывают новой кармы. Из трех аспектов кармы проявляется лишь один — *праарабдха-карма*, то есть такой человек, испытав то, что предназначено ему в этой жизни, не будет рожден вновь (ибо *санчита-карма* уничтожена); как сказано в текстах адвайты: «Это его тело — последнее». Дживанмуक्ति — освобождение с сохранением тела, то есть освобождение, при котором не уничтожено лишь одно проявление аджняны — *праарабдха-карма*. Когда наконец все плоды *праарабдха-кармы* испытаны (исчерпаны), последнее ограничение — тело —

исчезает и наступает состояние конечного бестелесного освобождения (*видехамукти*). Освобождение не наступает, если нирвикальпака-самадхи испытано однократно. Только тогда, когда самадхи становится естественным состоянием, устраняются все санскары и васаны. Это устранение и есть освобождение.

Хотя дживанмукта и действует в земном мире, он не рассматривает его явления как реальность, а смотрит на него как на сновидение или иллюзию, сотворенную волшебником. Благодаря нирвикальпака-самадхи он пробуждается «от сна, называемого жизнью», и видит, что его тело, индрии, психика — это условия ограничения. И хотя он еще действует посредством их, он уже от них независим, ибо им постигнута высшая Реальность, и только это постижение направляет его действия. И поэтому поведение освобожденного человека не всегда совпадает с тем образцом, который создает здравый смысл. Иногда он ведет себя как дитя, иногда как безумец, иногда как мудрец, иногда как простой человек — он уже не определяется обычными критериями добра и зла. Дживанмукта выходит за пределы того, что называют добром и злом. «Отпрядают речь и мысль от того, кто знает блаженство Брахмо. Он никогда не знает страха. Поистине его не мучают [мысли]: „Почему не сделал я хорошее? Почему сделал я плохое?“ Тот, кто знает это, избавлен от обеих этих [мыслей]. Право же, от них обеих избавлен тот, кто знает это» (Тайт. II. 9. 1)¹. Постигание высшей истины означает видение единства (*экатва*), и это действительное видение меняет человека полностью. Будучи в единстве со всем, он оставляет восприятие различий; для него уже не существует границ, для него уже нет высшего и низшего, внешнего и внутреннего, частного и общего — он относится ко всему одинаково. Для непостигшего Реальность мир — это мир. Для постигшего мир — это Брахмо.

¹ Цит. по: Древнеиндийская философия. М., 1972. С. 217.

БРАХМА-СУТРА-ГОВИНДА-БХАШЬЯ

Пояснения Говинды к «Брахма-сутрам»

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Баладева Видьябхушана, автор «Брахма-сутра-Говинда-бхашьи», — один из крупнейших мыслителей школы бенгальского вайшнавизма, то есть вишнуизма (*гаудия*), основателем которой был Чайтанья (1485–1533), знаменитый бенгальский проповедник *бхакти*. Формально данная школа относит себя к традиции двайта-веданты Мадхвы, но имеет ряд существенных особенностей, среди которых можно назвать учение о «непостижимой единораздельности» (*ачинтья-бхеда-абхеда*) как о фундаментальном принципе бытия; представление о бхакти не только как о средстве, но и как о цели духовного пути; почитание Кришны (а не Вишну или Нараяны) в качестве Всевышнего; учение о *бхакти-расе* — мистическом опыте, интерпретированном в терминах традиционной индийской поэтики. Бенгальские мыслители-вайшnavы развивают свою доктрину в общем русле теистической веданты, однако при этом они опираются в первую очередь не на традиционные «Веданта-сутры» (другое название — «Брахма-сутры»), тексты упанишад и «Бхагавадгиту», а на «Бхагавата-пурану»¹. Этим объясняется то, что традиционная *бхашья*, или фундаментальный комментарий к главному тексту религиозно-философской системы (в данном случае к «Веданта-сутрам»), появляется в бенгальском вайшнавизме не в самом начале раз-

© С. В. Ватман, перевод с санскрита, 2013

¹ На уникальную роль «Бхагавата-пураны» для всей религиозной литературы Индии указывает, в частности, С. Дасгупта (см.: *Dasgupta S. A History of Indian Philosophy*. In 5 vols. 5th ed. Delhi, 1992. Vol. 4. P. 1).

вития этой школы, как это было в других ведантистских школах, а значительно позже.

По вкладу, внесенному в развитие доктрины школы, Баладева Видьябхушана, почитаемый бенгальскими вайшнавами как «учитель веданты» (*веданта-ачарья*), занимает почти такое же положение, как и его выдающийся предшественник Джива Госвами (XVI–XVII вв.), создатель философско-теологической системы бенгальского вайшнавизма. Баладева родился в Ориссе в конце XVII в. Известно, что вначале он примыкал к строгим последователям Мадхвы (ок. XIII в.), но затем сблизился с последователями Чайтаньи и проникся их идеями. На рубеже XVII–XVIII вв. при дворе Джайсингха II, царя Джайпура, возник спор между бенгальскими вайшнавами и последователями Рамананды¹. Последние, обеспокоенные растущим влиянием на царя приверженцев Чайтаньи, потребовали, чтобы те либо идентифицировали себя со школой Мадхвы и, как положено в этой школе, поклонялись Нараяне, а не Кришне, либо представили свой собственный комментарий к «Веданта-сутрам», поскольку, согласно традиции, при отсутствии такого комментария школа не может иметь собственной системы поклонения. Ответить на вызов было поручено Баладеве, который, как гласит предание, всего за восемнадцать дней написал «Говинда-бхашью».

Причиной написания «Говинда-бхашьи» было не только желание утвердить авторитет школы. Известно, что Баладева не был удовлетворен другими бхашьями, поскольку ни одна из них не отвечала идеям Чайтаньи. Но Баладева, следуя Чайтанье и его сторонникам, безусловно, использовал достижения своих предшественников-ведантистов, главным образом Мадхвы. Порой Баладева непосредственно следует Мадхве, но только в тех случаях, когда идеи последнего согласуются с доктриной Чайтаньи. Например, принимая учение Мадхвы о нераздельности энергии (*шакти*) и ее источника (*шактимат*), он отступает от него, когда учит о мире и живых существах как об «энергий-

¹ Рамананда (XV в.) — религиозный учитель и философ, для учения которого характерна идея поклонения Богу, лишенному качеств. Последователями Рамананды были, в частности, знаменитые поэты Кабир и Тулсидас.

ных трансформациях» (*шакти-паринама*) Бога. Учение Баладевы вобрало в себя также идеи многих других мыслителей, и в первую очередь мыслителей его собственной школы — бенгальского вайшнавизма. Опираясь на такого предшественника, как Джива Госвами, Баладева, подобно ему, стремится на основе доктрины Чайтаньи гармонизировать опыт всей традиции веданты.

Архитектоника «Говинда-бхашьи» повторяет архитектуру «Веданта-сутр». «Говинда-бхашья» тоже делится на четыре части (*адхья*), каждая из которых, в свою очередь, состоит из четырех разделов (*пада*). Каждая *пада* делится на главы (*адхикарана*). Текст «Говинда-бхашьи» — связное целое, в которое вплетены *сутры*. Принятая в комментариях этого типа общая схема, в соответствии с которой разворачивается дискурс, такова: автор выдвигает тезис (*вишая*), который вначале ставится под сомнение (*саншая*), а затем отвергается воображаемым оппонентом, выдвигающим антитезис (*пурвапакша*). Для опровержения антитезиса автор сначала приводит авторитетное утверждение (*сиддханта*), в качестве которого выступает сама сутра, а затем — цитаты из *шастр*. Если необходимо, к этому добавляются рациональные аргументы для согласования с контекстом сутр и других *шастр* (*сангати*). Следуя Мадхве, Баладева стремится к предельной краткости (его бхашья относительно невелика по объему, что отличает ее, например, от комментариев Шанкары и Рамануджи), и это, если учесть колоссальный подтекст, связанный с многовековой полемикой между школами, а также большое количество как прямых, так и скрытых отсылок, затрудняет восприятие произведения.

Важная особенность стиля «Говинда-бхашьи» — постоянное соотнесение смыслового содержания комментируемого текста с его формальной структурой, что диктуется изначальной лингвофилософской установкой всей традиции веданты, для которой, как и для европейских схоластов, структура священного текста подобна структуре самого бытия¹. В поисках необходимых

¹ См.: Гайденок В. П., Смирнов Г. А. Схоластическая философия // История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. первая: Философия древности и Средневековья / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 2000. С. 300.

значений и с целью их обоснования Баладева, как и другие комментаторы «Веданта-сутр», использует лексический и даже грамматический уровни, анализируя слова с точки зрения их синтаксических связей и связей внутри композиты, выясняя роль служебных слов, расчленяя слова на морфемы, которые рассматриваются отдельно как атомарные смысловые элементы¹. Помимо того, что все упомянутые уровни языка и речи включаются в процесс истолкования, они сами часто выступают в качестве предмета рефлексии.

Представленный ниже отрывок — это сокращенный перевод первого раздела первой части «Говинда-бхашьи», которая носит название «Часть о согласовании» («Саманвая-адхья»). В данном разделе рассматривается необходимость постижения Брахмана как Бога и приводятся обоснования того, что Брахман и есть главный предмет упанишад. На примере представленного отрывка хорошо раскрываются многие важные положения теистической веданты вообще и веданты бенгальских мыслителей в частности; здесь даются начальные характеристики практически всех ее принципов, которые получают дальнейшее развитие в последующих разделах, а также намечаются главные точки согласия и расхождения с другими школами веданты.

Вначале идет вступление, где Баладева характеризует различные отклонения в понимании сущности вед, а также ту точку зрения, которую он собирается обосновать в своем комментарии. Далее он дает характеристики «пяти сущих» (*панчататтвы*), таких как Бог, живое существо, мир, время и деятельность, а также качеств, необходимых тому, кто намеревается постичь «Веданта-сутры»; определяет их предмет, принцип взаимосвязи и цель.

Затем следуют первые четыре сутры. Автор объясняет, что человеку следует стремиться к познанию Брахмана, и характеризует необходимые для этого условия; показывает, что Брахман не только предмет знания, но и сущее само по себе, всеобщее основание. Даются характеристики Брахмана как предмета познания, приводятся аргументы в подтверждение его отличия

¹ См., напр., Гбх I. 1. 13, I. 1. 16, I. 2. 29.

от обычного живого существа. Затем определяется источник познания Бога: таковым могут быть только шастры. Одновременно отвергается возможность чисто рассудочного богопознания. Полемизируя с мимансой, автор обосновывает ценность богопознания и в этой связи ценность самих шастр. Автор также заключает, что Брахман — это предмет всех вед, поскольку все они согласны в суждениях о нем (гл. 1–4, сутры I. 1. 1–4).

Далее опровергается мнение о том, что Брахман не может быть предметом шастр, поскольку недоступен для слов: если бы это было так, аргументы, приведенные в предыдущем комментарии, не имели бы смысла. Попутно опровергается мнение о наличии у Брахмана мирских качеств: именно высший Брахман, превосходящий все мирское, и выступает в качестве предмета вед; приводятся обоснования того, что Бог обладает качествами (гл. 5, сутры I. 1. 5–11).

Затем, до самого конца первого раздела, Баладева вслед за автором сутр показывает, что шастры действительно согласуются в отношении Брахмана. Выясняется, что во многих предложениях упанишад, там, где упоминается нечто отличное от Брахмана, например *акаша* в ЧхУп I. 9. 1, *прана* в ЧхУп I. 11. 4–5 и в КаушУп III. 1–2, в действительности подразумевается только Брахман. Попутно приводятся аргументы в доказательство того, что природе Бога не противоречит обладание телом, что важнейшим его атрибутом является блаженство; обсуждаются вопросы о природе единства и различия живого существа и Бога, а также их атрибутов, доказываемая, что Бог есть «наилучшее» и «высшее благо», всеобщий субстрат, и т. д. (гл. 6–11, сутры I. 1. 12–31).

Перевод выполнен по изданию: Śrī-brahma-sūtra-govinda-bhāṣyaṁ Śrī-baladeva-vidyābhūṣaṇa-mahodaya-viracitaṁ hindi-bhāṣānuvāda-sahitam. Anuvādaka tathā prakāśakaḥ — Kṛṣṇa-dāsa. 2nd ed. Mathurā: Puṣpa-rāja pres, 1997. («Пояснения Говинды к Шри Брахма-сутрам», составленные прославленным Шри Баладевой Видьябхушаной. С переводом на хинди. Переводчик и издатель Кришнадаса»). В работе также был использован английский перевод «Говинда-бхашьи» Р. Б. С. Чандра Басу (The Vedānta-sūtras of Bādarāyana / Edited with an English

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БхГ	— «Бхагавадгита»
БхПур	— «Бхагавата-пурана»
БрУп	— «Брихадараньяка-упанишада»
ВишПур	— «Вишну-пурана»
Гбх	— «Говинда-бхашья»
КаушУп	— «Каушитаки-упанишада»
РВ	— «Ригведа»
ТайтУп	— «Тайттирия-упанишада»
ЧхУп	— «Чхандогья-упанишада»
ШвУп	— «Шветашватара-упанишада»

ЧАСТЬ О СОГЛАСОВАНИИ

[Призывание благословений]

[Всегда] торжествует Шри Кришна!

Пред тем, кто есть истина и знание, перед [тем], кто явился в облике *бхакты*¹ пред безграничным Брахманом, воспетым Шивой и другими [богами], — пред Говиндой, непостижимым и безупречным истоком [сущего], склонимся в почтении!

Рассеивающий тьму лучами сутр и являющий [суть] вещей — сам [Господь] Хари, нисшедший в обличье сына Сатьявати². Неизменно торжествует он, дорогой [сердцу] тех, кто склонился пред ним.

¹ Имеется в виду основатель бенгальского вайшнавизма Чайтанья, которого его последователи воспринимают как самого Бога, нисшедшего в мир в образе бхакты, чтобы научить людей поклоняться ему.

² То есть легендарного мудреца Вьясы (Вьясадевы), отождествляемого с Бадараяной, автором «Веданта-сутр».

[Вступление]

В *двапара-югу*¹ суть вед была утрачена; тогда *Бхагаван*, верховная Личность, исполняя просьбу ограниченного разумом Брахмы и прочих [богов], нисшел в облике Кришны *Двайпаяны*² и восстановил [веды], разбив их [на разделы]. Как рассказывается в «Сканда-пуране», он явил «Брахма-мимансу»³ в четырех частях, чтобы яснее выразить значение [вед].

Те, кто недалек умом, высказывают следующие ложные идеи: «Материальная деятельность — единственная цель человека, и лишь этому [учат] веды; Вишну зависит от материальной деятельности; ее плоды, такие как жизнь на небесах, вечны⁴; живое существо и материальная природа действуют сами по себе⁵, живое существо есть только отражение Брахмана [или сам Брахман], либо впавший в иллюзию, либо разделившийся на части⁶; прекращение

¹ *Двапара-юга* — третья из четырех эпох основного космического цикла.

² То есть *Вьясы* (*двайпаяна* — букв. «родившийся на острове»).

³ «Брахма-миманса» — другое название «Веданта-сутр» (*миманса* — «вопрошание», «исследование», «рефлексия»).

⁴ Баладева подразумевает здесь мимансаков. Согласно мыслителям этой школы, нет необходимости в допущении Бога, поскольку его существование не подтверждается достоверными источниками знания (*прамана*): Следовательно, у мира нет Творца, а Вишну подчинен карме (см.: *Dasgupta S. Op. cit. Vol. 1. P. 398–399*).

⁵ Здесь, судя по всему, имеются в виду последователи ньяи и вайшешики, признающие Бога, но отводящие ему лишь незначительную роль в отношении к миру.

⁶ Согласно вайшнавским мыслителям, при полном отождествлении Брахмана с живым существом (*атман*), как это делают последователи Шанкары, неизбежен вывод о том, что Брахман разделился или впал в иллюзию. «Учение об образе и отражении» (*бимба-пратибимба-вада*) — доктрина Падмапады (ученика Шанкары), согласно которому отражение идентично образу. Сторонником доктрины с таким же названием был и Мадхва, но у него идея образа и отражения получает совершенно иной смысл. По Мадхве, образ (*бимба*) поддерживает существование отражения (*пратибимба*), при этом оставаясь для него запредельным (см.: *Sharma B. N. K. Philosophy of Śrī Madhvācārya. 3rd ed. Delhi, 1991. P. 29*).

перерождений живого существа [возможно только в том случае], если [оно] постигнет [свою] сущность [как сущность] Брахмана, которая есть одно лишь сознание»¹. Выставив здесь, [в комментарии к «Веданта-сутрам»], все эти [взгляды] как взгляды оппонента [и рассмотрев их, автор] устанавливает, что Вишну независим, [что он] — творец всего, [что он] всеведущ, [что он] является высшей целью и всем прочим для человека, а также источником *дхармы*, что сущность [его] — высшее знание.

Далее, из *шрути* явствует, что есть пять сущих: верховный Господь, живое существо, материальная природа, время и деятельность. Из них [лишь] верховный Господь [обладает] всеобъемлющим сознанием, тогда как сознание живого существа ограничено. [Тем не менее] оба вечны, оба наделены знанием и атрибутами, оба характеризуются самосознанием. Ведь нет ничего противоречивого в способности знания познавать, как [нет ничего противоречивого] в способности света являть самоё себя².

Верховный Господь независим, он — обладатель энергий, которые относятся к его сущности, он входит в материю и творит мир, ниспосылая «знающим поле»³ как чувственные удовольствия, так и конечное освобождение. Будучи единым, он являет [себя] во множестве; неделимый, он выступает как носитель [бесчисленных] свойств, становясь предметом знания для мудрых; сокрытый, он откры-

¹ Здесь тоже охарактеризованы взгляды адвайтистов, полностью отождествляющих индивидуальное «я» и высшее «Я».

² По учению адвайты, никакое знание реально не постигает свой субстрат и любой объект, в том числе и собственное «я», есть противоречие и иллюзия. Согласно же теистической веданте, между знанием и объектом нет противоречия; знание всегда есть обнаружение: как свет (*пракаша*) обнаруживает и себя и объект, что присуще ему по природе, точно так же и знание. Если бы знание себя не постигало, то никакого знания не было бы вообще.

³ Подразумевается живое существо, опыт которого ограничен его собственным телом и объектами чувств. (БхГ XIII.1–4).

вается благодаря бхакти; самодостаточный в [своем] блаженстве, он дарует [живым существам] свой изначальный облик, исполненный блаженства и чистого знания.

Напротив, живые существа множественны и их состояния различны. Их зависимость [от материальной природы происходит] из-за того, что они отвращены от верховного Господа. Но вновь обратившись к нему, они избавляются от двух видов обусловленности¹, скрывающих [от них] истинный облик [Господа] и его качества; тогда его облик и прочее² раскрываются [живым существам] непосредственно.

Материальная природа, которую называют также *тамасом*, *майей* и прочими именами и которая характеризуется равновесием *самтвы* и других [*гун*], получает свою силу от [Бога], оплодотворяющего ее своим взглядом, и становится матерью многообразных миров.

Время есть причина перехода будущего в прошедшее; [благодаря времени мы воспринимаем любые] действия как быстрые, медленные, синхронные и т. д.; оно движется циклами, составляющими от одной *кишаны* до одной *парардхи*³, будучи инструментальной причиной творения и уничтожения [Вселенной]. Время характеризуется как бессознательная субстанция.

Эти четыре — верховный Господь и [три] другие сущности — вечны. <...>

Живое существо, [материальная природа и время] подчинены верховному Господу. Сказано в «Шветашватара-упанишаде»: «Он тот, кто создает мир и [целиком] его

¹ Подразумеваются две функции майи: «покрывающая» (*аварана-атмика*) и «выталкивающая» (*викишепа-атмика*).

² То есть его атрибуты (*дхарма*), имя (*нама*), обитель (*дхаман*), игры (*лила*) и спутники (*парикара*).

³ *Кишана* — «мгновение», промежуток времени в 4/5 секунды; *парардха* — 10 или просто очень большое число; это также промежуток времени, равный пятидесяти «годам» Брахмы.

постигает, он — причина самого себя, знающий, источник времени, наделенный [необычайными] качествами, всеведущий. Он — Господь над материальной природой, а также над „знающими поле“, Владыка гун, причина повторяющихся рождений и освобождения, а также существования и обусловленности» [VI. 16].

Деятельность, называемая *адриштой*¹ и т. д., также лишена сознания; она безначальна, [но в определенный срок] приходит к концу.

Поскольку четыре последние [сущности] являются энергиями Брахмана, он есть их единый источник, что согласуется с речениями [писаний] о «недвойственности»². Все эти предметы последовательно рассматриваются в четырех частях [«Веданта-сутр»], которые называются *адхьяи*. В «Шри Бхагавате», объясняющей смысл [«Веданта-сутр»]³, сказано: «В [своем] уме, очищенном и должным образом сосредоточенном благодаря *бхакти-йоге*, [Вьясадева] узрел во всей полноте [абсолютную] Личность, а также материальную энергию, имеющую в ней свое основание и вводящую в иллюзию живое существо, — обусловленное тремя гунами индивидуальное «я», [которое,] наделенное высшей [природой], все же мнит [себя] не тем, что оно есть на самом деле, претерпевая последствия этого. [Однако] преданное служение [Господу], запредельному чувствам, непосредственно устраняет иллюзию. [Поэтому] мудрец [Вьяса] и создал ради невежественных людей писание, повествующее об истине» [БхПур I. 7. 4–6]. А также: «Субстанция⁴, дея-

¹ *Адришта* — букв. «невидимое». Скрытый фактор, благодаря которому живое существо получает результаты своих прошлых действий.

² С такими, например, как речение «Я есмь Брахман» (*ahaṁ brahmāsmi*) (БрУп I. 4. 10).

³ Согласно бенгальским мыслителям, «Шри Бхагавата», или «Бхагавата-пурана», является «естественным» комментарием к «Веданта-сутрам».

⁴ Подразумеваются «грубые» первоэлементы: земля (*бхуми*), вода (*апас*), огонь (*анала*), воздух (*ваю*), а также пространство, или эфир (*кха*).

тельность, время и сохраняющее собственную природу живое существо — [все это] есть только благодаря милости [Бога], и [все это] уходит в небытие, если он пренебрегает им» [БхПур II. 10. 12]. <...>

В первой части [«Веданта-сутр» показано, что] все веды согласуются друг с другом [в том, что они говорят] о Брахмане. Вторая часть [демонстрирует, что] ни одна из шастр не противоречит [в этом] другой. В третьей [описываются] методы достижения Брахмана. В четвертой — приносимые этими методами результаты.

Способен постичь [«Веданта-сутры»] тот, кто не жаждет материальных благ, кто вследствие [исполнения] дхармы чист сердцем, кто стремится к общению со святыми, преисполнен веры, кто обрел умиротворенность и прочие [благие качества]¹. Под взаимосвязью [здесь следует понимать] связь означающего с означаемым. Предмет рассуждения [в «Веданта-сутрах»] — преисполненный бытия, знания и блаженства Господь, верховная Личность, безупречный обладатель бесчисленных непостижимых энергий и чистейших атрибутов. Целью [«Веданта-сутр»] является полное устранение несовершенств, предшествующее достижению непосредственной очевидности [абсолютной истины], что будет ясно из дальнейшего. <...>

[Глава первая. Вопросание о Брахмане]

<...> [Сказано]: «Кто воистину безграничен (*бхума*), тот есть само блаженство, иного блаженства не существует; только безграничному в действительности присуще блаженство, а потому лишь о безграничном и нужно вопрошать» [ЧхУп VII. 23. 1]. [А также]: «Лишь [высшее] „Я“ есть то, на что следует взирать, о чем следует слу-

¹ Здесь подразумеваются владение собой, отстраненность от мирского, терпеливость.

шать и помышлять, на чем следует быть глубоко сосредоточенным, о Майтрейи» [БрУп II. 4. 5]. «То, на чем следует быть глубоко сосредоточенным» означает здесь «то, о чем следует вопрошать».

Но тут [возникает] вопрос: а нужно ли стремиться к постижению Брахмана тому, кто изучил веды и дхармашастры? [Ведь сказано]: «Мы испили нектар *сомы* и стали бессмертными» [РВ VIII. 18. 3]. [А также]: «Воистину непреходящие плоды обретает благочестивый, соблюдающий обет *чатурмасьи*»¹.

Основывающееся на этих [речениях] мнение оппонента² таково: [изучившему веды и дхармашастры вопрошать о Брахмане] не нужно, ибо бессмертие и непреходящее блаженство достигается [лишь благодаря исполнению] дхармы.

Бхагаван Вьяса отвечает на это в самом начале [своей] шастры, в первой сутре:

[Сутра I. 1.] 1. Athāto brahma-jijñāsā.

Поэтому теперь [следует] стремиться постичь Брахмана³.

Слова **теперь** и **поэтому** [употреблены] здесь, [соответственно], в значении непосредственности и причинности⁴ по отношению к тому, о чем идет речь. «Поэтому во-

¹ Обет *чатурмасьи* (букв. «четыре месяца») соблюдается с июля по октябрь — время, примерно совпадающее с сезоном дождей. Характеризуется интенсивным погружением в служение Богу, отказом от ряда продуктов в зависимости от месяца чатурмасьи. Например, в третий месяц нельзя употреблять молоко.

² Оппонентом здесь выступает последователь мимансы.

³ Эта и три последующие сутры традиционно считаются ключевыми. В первой сутре дается характеристика условий познания и познающего субъекта, во второй — предмета знания, в третьей — источника познания. Четвертая сутра обосновывает валидность источника знания.

⁴ Чтобы прояснить онтологическую ситуацию, выраженную в сутре, комментатор устанавливает значения слов. Есть Брахман — это данность.

прошать о Брахмане нужно прямо теперь» — вот что здесь говорится. **Теперь** значит «непосредственно после того как [человек], в соответствии с правилами, изучил веды и понял их смысл; [после того как он, живя по правилам своей] *ашрамы*¹, обрел такие качества, как правдивость и т. п.²; после того как он очистил свое существование и получил [в конце концов] возможность общаться с теми, кто знает истину». **Поэтому** означает [следующее: «поскольку»] исполнение религиозных обрядов [ради возможности] наслаждаться [приносит лишь] ограниченные, преходящие результаты, тогда как [постижение] сущностной природы [верховного] Брахмана, которого можно достичь благодаря знанию и который преисполнен нерушимого вечного счастья и бесчисленных качеств — всеведения и прочих, приносит непреходящее блаженство». [Другими словами], смысл здесь такой: после того как [человек], благодаря вере в это, прекратил религиозную деятельность, [которую осуществлял] ради удовольствий, ему следует устремиться к постижению [«Веданта-сутр», состоящих] из четырех частей.

[Оппонент]: Но ведь можно познать Брахмана, [просто] изучая веды, если благодаря такому изучению [будет достигнуто] полное понимание их смысла. Тогда, по мере того как [человек] оставляет [путь материальной деятельности] и переходит к поклонению [Всевышнему], углубляется [его] разум — для чего же [«Веданта-сутры»] из четырех частей?

Сутра ставит эту данность в отношении к индивиду: нужно стремиться постичь Брахмана. Слова «теперь» и «поэтому» показывают, что у этого отношения есть основание и условие. В дальнейшем эта схема, выявленная за счет семантического анализа, должна быть развернута и наполнена содержанием. С этого же начинают Шанкара, Рамануджа и другие комментаторы.

¹ То есть по правилам одного из четырех укладов традиционного индуистского общества: ученичества, семейной жизни, отшельничества или полного отречения от мира.

² Умиротворенность, владение собой, аскетизм, чистота и терпение.

[Ответ]: Даже разум постигшего подлинный смысл [вед] может колебаться из-за сомнений и ложных толкований. Но изучив их, обладающих доказательной силой, он преодолевает и то и другое, утверждаясь в высшем знании, — поэтому изучать [«Веданта-сутры»] необходимо. Смысл тут такой: благодаря очищению сердца [исполнение обязанностей соответствующей] ашрамы и благочестивая религиозная деятельность становятся составными элементами познания. <...>

Таким образом, [можно сделать следующий вывод]: кто изучил веды с их дополнениями и полностью постиг их смысл благодаря общению со знатоками истины; кто [способен] отличать вечное от преходящего и утратил влечение к последнему, тот, чтобы [яснее] распознавать вечное, приступает к [изучению «Веданта-сутр» в] четырех частях.

[Но было бы] неверно утверждать здесь, что [изучению «Веданта-сутр» непременно] должно предшествовать достижение совершенства в благочестивой деятельности, — ведь у людей, которые [обладают таким совершенством, но] лишены общения со святыми, незаметно стремления постичь Брахмана. [Наоборот, это стремление] ясно видно у тех, кто не преуспел в благочестии, но удостоился святого общения и очистился благодаря правдивости и прочим [благим качествам. Также] нельзя сказать, что [человек должен стремиться к постижению Брахмана лишь] после того, как он обрел четыре совершенства¹: способность отличать вечное от преходящего и т. п. [Напротив, вопрошать о Брахмане следует] до [этого обретения], поскольку [четыре совершенства и способность отличать вечное от

¹ Подразумеваются способность отличать вечное от преходящего, отрешенность от стремления наслаждаться плодами деяний как в этом, так и в ином мире, шесть добродетелей (см. с. 418–419 наст. изд.), а также стремление к освобождению.

преходящего] достигаются с трудом и лишь в результате обучения у святых праведников. <...>

А потому такой человек должен вопрошать о Брахмане после всего этого.

[Глава вторая. Характеристика Брахмана]

[Оппонент]: Ранее по отношению к индивидуальному живому существу было употреблено слово «безграничный» (*бхума*). Не относится ли [к живому существу] также и слово «Брахман»? <...> Кроме того, в обыденной речи слово *брахма* может иметь множество значений, [например] «большой», «представитель касты [брахманов]», «Восседающий на лотосе»¹ [и т. п.].

[Ответ]: Постараемся устранить это заблуждение. В «Тайттирия-упанишаде» читаем: «Поистине, Бхригу, сын Варуны, приблизился к своему отцу Варуне [и сказал]: „О господин, поведай мне о Брахмане...“». И далее: «То, из чего происходят эти живые существа, благодаря чему они появились на свет, благодаря чему живут, во что входят, [когда умирают], — это и есть Брахман, постарайся это понять» [Ш. 1. 1].

Но здесь [возникает] вопрос: Брахман, о котором следует вопрошать, — это обычное живое существо или верховный Господь?

[Оппонент: В «Тайттирия-упанишаде» говорится]: «Если [человек] понимает, что познание есть Брахман, [если он] не отвращается от этого, [ему удастся], оставив [находящийся] в теле источник греха, достичь исполнения всех желаний» [Ш. 5. 1]. Таким образом, поскольку здесь сказано, что [познание, свойственное живому существу], обладает природой Брахмана и [что именно на по-

¹ Эпитет бога Брахмы.

знании] и следует во всех отношениях быть сосредоточенным, Брахман — это обычное] живое существо. [Брахман и] обычное живое существо [суть одно и то же] также еще и потому, что [живое существо] вследствие адришты¹ способно стать причиной возникновения мира.

Ответом на это [послужит следующая сутра, в которой] дается характеристика [того самого] Брахмана, к постижению которого нужно стремиться.

[Сутра I. 1.] 2. Janmādy asya yataḥ.

[**Брахман есть**] то, откуда [всего] этого рождение и т. п.

[Композита] **рождение и т. п.** относится к [роду сложных слов]» *бахуврихи* [и виду] *тадгуна-санвиджняна*². Следует понимать ее [в значении] «возникновение, существование, разрушение и тому подобное». Слово этого [означает] «Вселенной, состоящей из четырнадцати миров, непостижимой для обычного живого существа, поразительным образом устроенной; места, где [проявляются] результаты многообразной кармы бесчисленных [живых существ], действующих и испытывающих воздействие — от Виринчи³ до неподвижных [растений]»; слово **откуда** — [означает] «из другого», а именно «из наделенного непостижимыми энергиями [верховного

¹ Согласно оппоненту, иллюзорное восприятие мира возникает в индивидуальном сознании благодаря адриште, как результат прежних поступков.

² *Бахуврихи* (букв. «тот, у кого много риса») — род сложных слов, выступающих в значении определения к выраженному или подразумеваемому существительному. Обычно бахуврихи переводятся определительным придаточным предложением («который...»; «тот, у кого...» и т. д.). *Тадгуна-санвиджняна* (букв. «тот, у кого эти характеристики общеизвестны») — вид бахуврихи, у которых на конце стоит элемент *ади* («начиная с...»), указывающий на то, что здесь опущены слова, которые должны быть известны читателю. Композиты этого вида при переводе получают вид «такой-то и прочие», «то-то и так далее».

³ Другое имя бога Брахмы.

Господа], который сам выступает и как создатель, и как материальная причина¹, откуда порождение и прочее»; это и есть тот самый Брахман, о котором следует вопрошать, — такой здесь смысл.

В силу того что слова *бхума* и *атма* в прямом значении указывают на свойство всепроникновения², [они относятся] к верховному Господу. Но тогда несомненно, что к нему же относится и слово *брахма*, поскольку [это слово] <...> обозначает нечто, обладающее неограниченным числом всепревосходных качеств. Как сказано в шрути: «Тот, из кого [проявляется все сущее], называется Брахманом, у которого поистине множество качеств».

Таким образом, это [значение] — основное. Но [слово *брахма*] может означать] и нечто другое, если [это другое] наделено частью его, [Брахмана], свойств, подобно [слову] «царь»³ и т. д.

Поистине, только он, океан любви к тем, кто нашел [у него] прибежище, должен служить предметом вопрошания для подверженных тройственному страданию⁴ живых существ, чтобы они могли достичь высшей цели. А потому именно к постижению верховной Личности, именуемой высшим Брахманом, и следует стремиться тем, кто обусловлен своими прошлыми деяниями. Здесь нельзя сказать, что качества [Всевышнего] являются по отношению [к нему] привходящими, ибо они по сути [своей] принадлежат природе Брахмана.

¹ Здесь расхождение с Мадхвой, согласно которому Бог не может выступать материальной причиной мира.

² Это так потому, что *бхума* означает «безграничный», а слово *атма* произведено от глагольного корня *ап* — «дышать»; дыхание же, согласно традиционным представлениям, пронизывает все тело.

³ Слово «царь» может относиться и к подданным царя — в том смысле, что каждый из них может быть уполномочен им на что-то, тем самым разделив царскую власть.

⁴ См. примеч. 1, с. 345.

Слова «стремление постичь» [означают] «стремление к знанию». Знание же [может быть] двух видов: опосредованное восприятие и непосредственное. В шрути [сказано]: «Узнав [о Господе], пусть постигнут [его] непосредственно» [БрУп IV. 4. 2].

Здесь второй [вид знания] — достигающий [цели], тогда как первый лишь врата [к ней]; это будет прояснено в дальнейшем.

[Оппонент процитировал шрути]: «[Если человек знает, что] постижение есть Брахман...» В этом и других [подобных высказываниях] имеется в виду постижение живым существом своей собственной природы, играющее в этом [постижении Брахмана] лишь вспомогательную роль; здесь вовсе не подразумевается их тождественность, поскольку [в других сутрах] установлена инаковость обычного живого существа по отношению к Брахману. <...> Как будет следовать из [дальнейших] разъяснений, различие между ними [сохраняется даже] по достижении освобождения [индивидуальным живым существом]. <...>

[Оппонент]: Но ведь если целью шастр является [раскрытие] нового, неизвестного [прежде], смысла, в чем и состоит их польза, то не означает ли это, что в действительности их предмет — недвойственность? К тому же дуальность не может быть предметом [шастр] в силу [своей] двусмысленности и общеизвестности.

Даже если нам возразят так, [мы ответим], что это неверно, поскольку в «Шветашватара-упанишаде» сказано о том, каков результат этого¹: «Осознав, что сам он отличен от того, кто [его] направляет; любимый им, он достигает бессмертия» [I. 6]. [Это неверно] также и потому, что [дуальность Всевышнего и живого существа] вовсе не об-

¹ Имеется в виду знание различия между живым существом и Богом.

щеизвестна: суть [ее] в том, что [они], будучи разделены из-за обладания противоположными атрибутами, соотносительно взаимосвязаны. [Идея] же недвойственности бесплодна, и «необщезвестна» [она] лишь в силу своей неприемлемости, а также из-за того, что подразумевает не-сущее, [ничто] вроде «рогов зайца»¹. Обнаруживаемые же в некоторых местах [упанишад и других шастр] речения, которые воспринимаются как [аргументы в пользу] недвойственности², будут приведены автором [данной] шастры далее, [где будет показано, что эти речения в действительности указывают на то, что верховный Господь] всепроникающ, что все сущее зависит только от него, и т. п. <...>

[Глава третья. Всевышний постигается на основе шастр]

А теперь речь пойдет о следующем: поскольку верховная Личность, которая является причиной возникновения, [поддержания и разрушения мира], не относится к предметам рассудочного знания, [к ней] неприменимо никакое умозаключение. [Бога можно постичь] только на основе веданты.

[Сказано] в «Гопала-тапани-упанишаде»: «Пред тем, чей облик исполнен бытия, знания и блаженства, кто избавляет от страданий, кто постигается на основе веданты, — пред Кришной, высшим учителем, свидетелем [всех наших] помыслов, — склонимся в почтении». В «Брихадараньяка-упанишаде» читаем: «Вопрошаю тебя о той [верховой] Личности, [о которой учат] упанишады» [Ш. 9. 26].

¹ Распространенный пример, показывающий абсолютную невозможность чего-либо.

² Подразумеваются БрУп I. 4. 10, ВишПур I. 9. 69 и БхГ XI. 40, которые приводятся в комментариях к сутре I. 1. 30.

Здесь [возникает] вопрос, [действительно ли Господь] Хари, объект поклонения, познаётся [только] на основе упанишад, или же [можно постичь его также] с помощью логического вывода.

[Оппонент]: Гаутама и прочие¹ [уверены в последнем. В подтверждение они приводят речение]: «[Всевышнего] следует постигать рассудком» [БрУп IV. 5. 6].

[На это мы скажем: Верховный Господь] познаётся на основе шрути, а также с помощью логического вывода, согласующегося [со шрути], что явствует [из следующей сутры].

[Сутра I. 1.] 3. Śāstra-yonitvāt.

[Логика неприменима к постижению Всевышнего], поскольку источник [знания о нем] — писания.

<...> [Всевышний] не может быть предметом логического вывода. Почему? На это указывает [слово] **писания**. Смысл тут такой: поскольку [из шрути] явствует, что следует постигать [Всевышнего] на основе упанишад, то «источником», или причиной знания истины о нем, являются шастры, [а именно] упанишады. Иначе именование Брахмана «[Тот], о котором [учат] упанишады» противоречило бы [данной сутре]. Что же касается [приводимого последователями Гаутамы речения] «[Всевышнего] следует постигать рассудком», то настоящий смысл его такой: [Всевышний] постигается с помощью собственных умозаключений, приведенных в согласии с шастрами². <...>

Необходимость отбросить бесплодные умозрения, [наподобие умозрений] Гаутамы и прочих, подкрепляется [словами сутры II. 1. 11:] «Поскольку логический вывод не

¹ То есть мыслители школ ньяя и вайшешика.

² Баладева подразумевает здесь умозрения, предметом которых могут быть либо сами шастры, либо основанные на них рассуждения.

имеет основания...» Поэтому, узнав о [Всевышнем] из веданты, следует постичь [его] с помощью медитации. О том, что это (шастры. — С. В.) и есть подлинное средство познания, свободное от недостатков, говорится в сутре [II. 1. 27]: «Поскольку [он] постигается из слов шрути».

Таким образом, благодаря полученному из шастр [знанию] о том, что облик [Господа] Хари тождествен ему самому, что он тот, кто знает всех знающих, что он обладает атрибутами, неотъемлемо присущими его природе, что он, являясь создателем мира, не претерпевает [никаких] изменений, и т. п., становится очевидной [необходимость] поклонения ему.

На это [оппонент]¹ возражает: Но ведь отнюдь не все речения веданты пригодны для практического использования; [многие из них] лишены смысла, поскольку сообщают уже известные сведения, [как, например], речения «На земле семь континентов» и тому подобные. Практическая польза [в действительности] видна [лишь] в тех речениях, которые в форме побуждения [к чему-то] или отвращения [от чего-то] наделяют [человека] знанием о том, что должно быть достигнуто, и тем самым [что-либо ему] предписывают². Таковы, [например], обыденные [высказывания] «Кто хочет богатства, пусть пойдет к царю» или «У кого плохое пищеварение, пусть не пьет воды [за едой]», а также [речения] вед: «Желающий по-

¹ Подразумевается оппонент-мимансак.

² Согласно учению мимансы, источником дхармы, т. е. деятельности, приносящей благие результаты, служат *видхи* — высказывания, предписывающие действие. Видхи делятся на 1) те, что предписывают специальное одноразовое действие, которое доселе не совершалось (*апурвавидхи*); 2) те, что предписывают уже известные действия, которые исключают противоположные действия и требуют регулярного исполнения (*нияма-видхи*); 3) те, что предписывают действия, известные и раньше, но допускающие альтернативу (*пратисанкхья-видхи*). Все остальные высказывания либо должны считаться просто приложением к *видхи* (*артхавада*), либо должны быть отвергнуты (см: *Dasgupta S. Op. cit. Vol. I. P. 404–405*).

пасть на небеса да принесет жертву» или «[Никто] да не пьет вина». Нет пользы в словах, которые ни к чему не побуждают. [Побуждение же] это понимается как [указание] действовать или бездействовать, стремиться к чему-то или приносить что-то в жертву, принимать или отвергать. Но Брахман — [уже] существующая данность. [Поэтому] в речениях, которые сообщают об этом, в таких, [например], как «Безграничный [Брахман] есть истина и знание...» [ТайтУп II. 1. 2], нет пользы из-за отсутствия в них [побуждения к чему-либо из вышеизложенного]. Если кто-нибудь пожелает извлечь пользу из такого [речения], пусть объединит его с побудительным речением, [дабы получилось одно] высказывание, а затем произнесет всё вместе¹. Поэтому все высказывания, относящиеся к жертвоприношению, божеству, [которому приносятся жертва], и жертвователю, полезны [лишь в том случае], когда благодаря [этим высказываниям] осуществляется [жертвоприношение]. <...>

[Но мы ответим]: Не следует заблуждаться на этот счет. Хотя [упанишады] и не сообщают о том, что нужно делать и от чего нужно отказываться, их речения [следует считать источником] знания о том, где сокрыто [истинное] богатство, поскольку они сообщают о существовании Брахмана, который сам по себе есть высшая цель для человека. Как [в случае с тем], кто, получив из достоверного источника сообщение: «В твоём доме спрятано сокровище», — находит его, так [и здесь. Если человек на основании слов упанишад делает вывод]: «Существует единственная цель человеческой [жизни] — Брахман, чей образ преисполнен знания и непреходящего блаженства; это безупречный друг каждого, отдающий [каждому] себя самого, частью [которого] являюсь также и я», [то, следовательно, эти слова] отнюдь не лишены содержания, по-

¹ То есть это просто *артхавада*, имеющая смысл только в сочетании с *видхи* (см. примеч. 2, с. 479).

сколько убеждают [человека] в истинности того, [о чем в них идет речь]. Результатом таких высказываний, [как, например], «У тебя родился сын» или «Это не змея, а веревка», и прочих, направленных на [то, чтобы раскрыть] суть дела, являются [в одном случае] радость, [в другом] — избавление от страха. Какая же несомненная польза видна [в словах]: «У того, кто знает, что безграничный Брахман — истина и знание, — сокрыт в глубине [его сердца, исполняются] все желания»! То же [можно сказать] и относительно других [подобных речений].

Нельзя на основании сказанного утверждать, что эти [речения] имеют отношение к ритуальному действию. [Нельзя] из-за того, что [такие утверждения] не соответствуют обсуждаемому предмету¹; из-за того, что результаты [изучения упанишад] отличаются от [результатов] обычной деятельности²; из-за противоречий в шрути, а также из-за связи с выдумками, которые не имеют отношения к услышанному [из упанишад]. Кроме того, шастры, произошедшие из Брахмана, который есть причина возникновения, [пребывания и исчезновения] всех миров, океан бесчисленных благих качеств, наделенный вечным, преисполненным знания прекрасным телом, а также место, где обитает Шри³, не могут иметь никакой другой цели, [кроме Брахмана], поскольку, являясь достоверным источником знания, они устремлены на то, чтобы дать понимание своего предмета. <...>

Таким образом, целью [упанишад] является Брахман; это доказано.

¹ Поскольку предмет упанишад — Брахман, а не деятельность и ее результаты.

² Поскольку результаты обычной деятельности достигаются в этом мире и являются преходящими, тогда как результат постижения Брахмана трансцендентен и вечен.

³ *Шри* (Лакшми) — божественная супруга Вишну, олицетворяющая его шакти. Считается, что она обитает на груди Вишну.

[Глава четвертая. Брахман — предмет всех писаний]

А теперь, в подтверждение [сказанного] ранее, будет идти речь о том, что Брахман есть [то, о чем говорят все] веды. [Как говорится] в «Гопала-тапани-упанишаде»: «[Он] тот, кого воспевают все веды». В «Катха-упанишаде» читаем: «[Брахман есть тот] слог [Ом], который почитают все веды» [I. 2. 15].

Но тут [возникает] вопрос: [Является ли] Вишну предметом знания, которому учат все веды, или нет?

[Оппонент]: Нет, неверно, что он является таким [предметом], поскольку в ведах мы встречаем главным образом правила ритуальной деятельности. В ведах со [всеми] подробностями описываются жертвоприношения, которые должен совершать тот, кто желает вызвать дождь, обрести сына или [жизнь на] небесах, — соответственно [жертвоприношение], приносящее дождь, приносящее сына, приводящее на небеса и другие. Являясь достоверным источником знания, [веды] нацелены на то, чтобы дать понимание своего предмета, однако они не могут привести к [постижению] Вишну, поскольку он [им] запределен.

[Но следующая сутра] гласит:

[Сутра I. 1.] 4. Tat tu samanvayāt.

Но то, [что верховный Господь — подлинный предмет всех шастр], следует из [их] согласованности.

Союз **но** устраняет сомнение — [в этом его] смысл. То [означает] «то, что Вишну является [подлинным] предметом всех вед». Из чего [это следует]? Из **согласованности** (*samanvayāt*). Слово *анвая* («порядок», «последовательность») указывает [на присутствие] смысла. «Согласованность», [таким образом, означает] глубоко осмысленную взаимосвязь. Поэтому значение здесь такое: [то, что]

именно [Вишну] и есть тот предмет [всех шастр, следует] из общего смысла шастр <...>. Лотосоокий Господь говорит: «Я поистине тот [предмет], который постигается во всех ведах; я также творец веданты и знаток вед» [БхГ XV. 5]. <...>

В [разделе] *джняна-канда*¹ [веды учат о Брахмане] непосредственно, давая определение [его] сущностной природы и качеств, в [разделе] же *карма-канда*² — опосредованно, предписывая в качестве составной части [процесса] познания исполнение жертвоприношений. Это подразумевается [в следующих речениях]: «Вопрошаю о [той] Личности, [о которой учат] упанишады» [БрУп III. 9. 26]. [А также]: «Его стремятся постичь *брахманы* изучением вед» [БрУп IV. 4. 22].

Цель [вед], побуждающих исполнять ритуалы ради результатов в виде дождя, сыновей, жизни на небесах и тому подобного, состоит в том, чтобы пробудить [в людях] влечение к [такой деятельности. Но у человека], благодаря тому что он видит результаты [жертвоприношений] — дождь и т. п., — может возникнуть интерес к ним. [Он начинает] размышлять над их смыслом и [благодаря этому становится] способным отличать вечное от преходящего. [Тогда у него] может возникнуть горячее стремление к Брахману и отвращение к [материальному] миру. Доказано, таким образом, что цель всех [вед] — Брахман. [Добавим, что] результат — дождь и т. п. — [приходит] только в том случае, если есть влечение [к такому результату]; если же благодаря знанию влечения нет, не будет и [результата]³. Более того, обретение знания должно иметь целью очищение сердца. Поэтому в конечном счете

¹ *Джняна-канда* — упанишады.

² *Карма-канда* — ритуальные наставления вед.

³ Баладева имеет в виду описываемый в «Гите» путь незаинтересованного деяния (*карма-марга*).

поклонение [различным божествам], которые являются частями Брахмана, в действительности есть поклонение Брахману; настоящий результат [этого поклонения] — очищение сознания, в отличие от того, о чем [говорилось] ранее¹.

[Глава пятая. Брахман доступен для слов]

А теперь, для того чтобы продемонстрировать связь между сказанным [ранее] и тем, что следует сказать [далее], будет опровергнуто [мнение о] неизреченности Брахмана.

В «Тайттирия-упанишаде» сказано: «От которого, не достигнув [его], речь и ум возвращаются назад» [II. 4. 1]. В «Кена-упанишаде» читаем: «Тот, кто невыразим речью, но благодаря кому речь выразима, — знай его: Брахман воистину он, а не то, чему здесь² поклоняются» [I. 5].

Тут [возникает] вопрос: выразим Брахман словами или невыразим?

[Оппонент³]: Поскольку [сказанное в шрути] совершенно, [Брахман] словами невыразим. В противном случае он не был бы самоявленным⁴. Также и в смрити [говорится]: «Пред ним, верховным Господом, от которого возвращаются назад речь и ум, не достигнув [его], [который непостижим] ни для меня, ни для других богов, я почтительно склоняюсь» [БхПур III. 6. 40].

Опровергая это [мнение, автор сутр] говорит:

¹ То есть от исполнения ритуалов ради мирских целей.

² В этом, посястороннем, мире.

³ Принято считать, что здесь в этой роли выступает последователь санкхьи, которая вообще отвергает существование Брахмана как высшего абсолютного принципа.

⁴ То есть если бы Брахман мог быть предметом речи, он принадлежал бы этому миру, где все вовлечено в причинно-следственную связь, и не был бы независимым и самодостаточным.

Поскольку видно [из шастр, что о Брахмане говорится много и подробно], неверно, что [он] не изречен.

Не изречен значит «тот, для кого слово не может быть означающим». [Но] Брахман не является таковым. Напротив, [он как раз и есть] то, что следуют изрекать в словах. Почему? «Поскольку видно». [Как сказано в уже процитированном речении]: «Вопрошаю о [той] Личности, [о которой учат] упанишады» [БрУп III. 9. 26].

Значение [слов **поскольку видно**] следующее: «Поскольку [это] видно из того, что Личность, о которой следует вопрошать, названа [Личностью], о которой учат упанишады». <...>

[О том же, что Брахман] не изречен, [говорится] лишь потому, что он не может быть выражен в словах полностью. Так и [гора] Меру: поскольку она не видна целиком, говорится, что она невидима¹. В противном случае [слова] «от которого» противоречили бы [словам] «не достигнув», а [слово] «невыразим» [противоречило бы словам] «Брахман воистину он». [Далее, то, что Брахман] в силу собственной природы открывает [себя] посредством вед, [вовсе] не противоречит [его свойству быть] самоявленным. <...> Следовательно, Брахман в словах выразим.

[Оппонент]: Пусть так. Однако тогда, в силу того что [упоминаемая в упанишадах] Личность выразима словами, она воспринимается непосредственно [и потому] обладает [мирскими] качествами. Но [если так, то] веды, из-за неспособности [говорить о том, что лишено качеств],

¹ Согласно космографии (БхПур, V. 16. 7); гора Меру, или Сумеру, возвышается на 84 000 йоджаны над землей и на 16 000 йоджан уходит под землю, поэтому ее невозможно воспринимать целиком. (Одна йоджана равняется примерно 17 км.)

ограничивались бы [лишь] иносказанием о [своем] предмете, говоря о чистом и полном [Брахмане].

На это отвечает [следующая сутра].

[Сутра I. 1.] 6. Guṇaś cen nātma-śabdāt.

Если [скажут, что Брахман] наделен [мирскими] качествами, [мы ответим]: это не так, поскольку [по отношению к нему употребляется] слово *атма*.

Хотя [Брахман] и постигается [из вед], потому что он является предметом речи [в них], он не может быть обусловлен гуной *саттва*. Вследствие чего? Вследствие [того, что в шрути по отношению к нему употребляется] слово *атма*. В «Брихадараньяка-упанишаде» [сказано]: «[Все] это поистине было [высшим] „Я“ (*атма*) вначале, и было Личностью» [I. 4. 1]. В «Айтарея-араньяке» [говорится]: «Вначале все это было только одним [высшим] „Я“ (*атма*); ничего другого не было видно. Он пожелал: „Сотворю я миры“». [Ясно, что Брахман не обусловлен саттвой], поскольку [здесь] словом *атма* названа Личность, существовавшая прежде творения. То, что это слово употребляется по отношению к Брахману в прямом значении, [подразумевая его] во [всей его] полноте, объяснялось выше. В смрити также [утверждается, что] Брахман во [всей своей] полноте и чистоте является предметом речи: «Говорят знающие это сущее: то сущее, которое есть недвойственное знание, именуется Брахманом, Параматманом и Бхагаваном»¹ [БхПур I. 2. 11]. [В «Вишну-пуране» также сказано]: «О Майтрея, словом *Бхагаван* обозначается безупречный верховный Брахман, причина

¹ *Брахман, Параматман и Бхагаван* — три аспекта единого Бога. В контексте БхПур Брахман — это Бог, постигаемый как абстрактная метафизическая реальность («Бог философов»), Бхагаван — Бог-личность, воспринимаемый во всей полноте своих атрибутов; Параматман — Бог, выступающий в роли творца и хранителя мира.

всех причин, которого называют [также] обладателем величайшего могущества».

[Итак, он] вовсе не является неизреченным, [поскольку о нем] можно говорить. <...>

[Сутра I. 1.] 9. Svāpṛāt.

[**Брахман** лишен мирских качеств также и] потому, что он пребывает в самом себе, [а не в чем-то ином].

В «Брихадараньяке-упанишаде» [сказано]: «Это совершенное, и то совершенное; из совершенного исходит совершенное. Если из совершенного изымается совершенное, лишь совершенное остается» [V. 1. 1].

Поскольку речь [здесь] идет лишь о движении совершенного из самого себя к самому себе¹, «совершенное» не есть «неизреченное». Если бы [совершенное] обладало [мирскими] качествами, то оно пребывало бы не только в самом себе, но в ином² и не было бы доступно для слов. Смысл [приведенного] речения [следующий]. Местоимение] «это» [указывает на] изначальную форму [Всевышнего]; «то» — [на его] проявленную форму. Обе [формы — изначальная и проявленная] — совершенны³. [Проявленные формы Господа] исходят из [его] совершенной изначальной формы ради [его] полных блаженства [игр] и других деяний; [на это указывает слово] «исходит». Поскольку он совершенен, то, если из [него,] совершенного, «изъять» [его] проявленную форму, [а затем вновь] приве-

¹ Поскольку Брахман «один-без-второго» (*ekam evādvityam*) и не имеет пределов, любое его «выхождение» из самого себя есть в действительности «вхождение» в себя.

² То, что отмечено мирскими качествами (*гуна*), делимо и обладает протяженностью, а значит, и границей, поэтому оно всегда пребывает в ином.

³ Изначальная форма (*мула-рупа*) не выделяет из себя вовне какую-то часть, а являет самое себя в определенном ракурсе (*пракаша-рупа*), не теряя при этом ничего из своей полноты.

сти [всё] к единству, то как в том, так и в другом случае изначальная форма остается незатронутой, на что указывает [слово] «остается». О [Господе] Хари, не имеющем [материальных] качеств, точно так же говорится и в смрити: «Этот [единый] Господь, не имеющая [материальных] качеств верховная Личность, становится многим. [Затем он], безупречный Господь Хари, изначальный Творец, став единым, вновь погружается в сон».

[Оппонент]: Но ведь Брахман — это тот, кто [предстает] в двух формах — как наделенный качествами и как не имеющий таковых. Из них первый, обусловленный саттвой, всезнающ, наделен всеми энергиями и является причиной мира. Второй же постигается только как чистое совершенное бытие. Веды способны [выразить только] первую [форму]. Вторая же [только] подразумевается [в ведах] в качестве их цели, и т. д.

Но это [утверждение] опровергается [в следующей сутре].

[Сутра I. 1.] 10. Gati-sāmānyāt.

[Следует заключить, что в ведах речь идет только о Брахмане, не имеющем материальных качеств], ввиду однозначности понимания [ведийских текстов].

[Слово] **понимание** [означает здесь] «верное понимание», [или] «понимание того, что [Брахман] есть сокровище мудрости, что он всезнающ и наделен всеми энергиями, что он совершенен и чист, что он является высшей Душой и Причиной мира, что [он — подлинный] объект поклонения, [истинно]-сущий, а также тот, кто дарует освобождение». Таково значение этого [слова], поскольку в силу **однозначности** [смысла] вед во всех [них подразумевается] однозначное (*саманья*) понимание и поскольку тем самым во всех [них] говорится о едином Брахмане, обладающем [именно] такой природой.

[Представление же о] двухприродности [Брахмана, или о том, что в одной своей форме он выступает как] наделенный качествами, [а в другой как] не имеющий таких, отсутствует [в ведах, и] в этом — значение [данной сутры]. В смрити [на этот счет говорится]: «Не существует ничего иного, что было бы выше меня, о Дхананджая» [БхГ VII. 7].

О выразимости не имеющего мирских качеств [Брахмана] словами совершенно ясно сказано далее, [в следующей сутре].

[Сутра I. 1.] 11. Śrutatvāc ca.

[И наконец, это верно] также и потому, что [об этом утверждается] в шрути.

В «Шветашватара-упанишаде» [сказано]: «Сокрытое во всех существах, всепроникающее единое Божество, Сверхдуша внутри всех существ, обитающий во всех существах свидетель и защитник, надзирающий за [исполнением] дхармы, абсолютно не имеющий [мирских] качеств» [VI. 11].

В шрути «не имеющий качеств» описывается, а значит, он, [Брахман], несомненно, доступен описанию. Разумеется, неизреченное не могло бы быть предметом шрути. Если же болтают впустую о том, что постижение не имеющего качеств [возможно] лишь благодаря иносказанию, а не [прямому] называнию, ибо [оно никак себя] не проявляет и лишено признаков, то в этой [болтовне] нет истины, поскольку относительно того, что невыразимо никакими словами, невозможно и иносказание, а также потому, что отсутствие качеств, невосприимчивость и т. п. и есть его признаки¹.

¹ То есть поскольку все, о чем можно высказаться, хотя бы и негативно, есть предмет речи, обладающий высказанными характеристиками.

[Оппонент]: Но ведь [говорить о том, что одновременно и] лишено качеств, и обладает ими, [значит впадать в] противоречие.

[Ответ: Нет], это не так. [Противоречие здесь усматривается только] из-за непонимания сокровенного [смысла шаштр]. Таким образом, поскольку Брахман обладает признаками вроде «отсутствия качеств», [по отношению к нему вполне] могут быть использованы характеристики «отсутствия качеств» и т. п., [точно так же, как характеристики] «всезнающий» и другие [в отношении Брахмана используются] благодаря [его] свойству быть всезнающим, и т. д. Тем самым он характеризуется как не имеющий [мирских] качеств, таких как саттва и прочие, [но в то же время обладающий качествами, непосредственно] присущими [его] собственной [трансцендентной] природе; в этом нет никакого сомнения. В смрити же [по этому поводу говорится]: «Саттвы и других [гун] нет в Господе, [все] качества которого нематериальны». [А также:] «По природе своей он наделен всеми благими качествами», и т. д. Из этого [следует, что] предметом вед является [Господь] Хари, обладающий совершенством и чистотой. Слова же об отсутствии [у Брахмана] имен объясняются тем, что [его] качества неизвестны [обычным людям] и не могут быть целиком охвачены [обычными чувствами и разумом]; на таком основании [эти слова] и должны быть истолкованы. [Качества Всевышнего] неизвестны потому, что из-за [полного] отличия от материальных [качеств] они невосприимчивы; невозможность же целиком охватить [эти качества объясняется] безграничностью [Всевышнего]. Если же кто-то настаивает на буквальном значении¹, то следует спросить [такого человека], постигает ли он [что-нибудь] на основании этих [слов] или нет. Если первое, то [Брахман] словами выразим, если второе, то

¹ То есть на буквальном значении слов об отсутствии у Брахмана имен, свойств и т. д.

[и все прочие] попытки [постичь Брахмана], к несчастью, [также будут] бесплодны.

[Такие] характеристики, [как] «преисполненный блаженства», обретают [свое] значение во Всепроникающем, в том, кто исполнен блаженства и знания. Возымеем же веру в него, чистейшего!

[Глава шестая.

Слова «преисполненный блаженства» относятся к Брахману¹

Теперь, начиная с [сутры] «[Слова] „преисполненный блаженства“...» [I. 1. 12] и до самого конца [первой] части, [автор сутр] будет показывать [наличие в шастрах] той самой согласованности, в подтверждение которой [ранее им] было установлено, что Брахман доступен для слов. [Так, например], здесь, в первом разделе [первой части], будет показано, что [некоторые] слова, обычно употребляемые в другом [значении, в упанишадах] непосредственно относятся к Брахману.

В «Тайттирия-упанишаде» [сказано]: «Постигший Брахмана достигает наивысшего». И [там же, далее], начиная со слов «этот человек в действительности состоит из соков пищи» [II. 1. 2], последовательно [объясняются] первые четыре уровня сознательного бытия]: «[бытия], ограниченного питанием», «ограниченного *праной*»², «ограниченного деятельностью ума» и «характеризуемого истинным знанием»³.

¹ Данная глава включает сутры I. 1. 12–19. Вайшнавская веданта придает этой теме большое значение, поскольку атрибут блаженства у Бога — это необходимое основание бхакти.

² *Прана* — «жизненное дыхание». Это условие жизнедеятельности тела, без которого не могут функционировать чувства.

³ Соответственно, *аннамая*, *пранамая*, *маномая* и *виджнянамая*. Первый уровень связан с удовлетворением потребностей тела, второй — с заботой о поддержании и сохранении жизни и здоровья, третий — с миром идей и понятий, четвертый — со знанием Брахмана.

[Далее] в этой упанишаде говорится следующее: «А потому, кроме этого „я“, характеризуемого истинным знанием, поистине есть и другое, внутреннее, состоящее из блаженства и этим [блаженством] полное. То [внутреннее „Я“] поистине обладает личностным обликом, который на самом деле соответствует личностному облику предыдущего. Поистине, удовольствие — его голова, радость — правый бок, ликование — левый бок, блаженство — тело, Брахман — нижняя часть, или основание» [II. 5. 1].

Но тут [возникает] вопрос: Кто этот «преисполненный блаженства» — обычное живое существо или верховный Брахман?

[Оппонент]: Это «Я» обладает телом. [Его] связь с телом очевидна; значит, [«преисполненный блаженства» — это] обычное живое существо.

В ответ на такое [суждение автор сутр говорит]:

[Сутра I. 1.] 12. Ānanda-mayo' bhyāsāt.

[Слова] «преисполненный блаженства» [в действительности относятся к верховному Брахману] вследствие [их неоднократного] повторения [в шастрах по отношению к Нему]».

Этот [преисполненный блаженства и] есть верховный Брахман. Вследствие чего [мы так заключаем]? **Вследствие повторения.**

[Там же, в «Тайттирия-упанишаде»], сразу после слов, в которых характеризуется «преисполненный блаженства», [сказано]: «Поистине, становится несуществующим [человек], если думает: „Брахман не существует“. Если [же он] знает: Брахман существует, то благодаря этому и его знают [как] существующего» [II. 6. 1]. [«Преисполненный блаженства» есть] Брахман, поскольку здесь [дважды] повторяется [это] слово. Повторение — это то же самое, услышанное вновь. [Поэтому слово *Брахман*] в ре-

чении «Брахман — нижняя часть...» [и т. д.] не есть повторение¹. [Во-первых], в силу отличия [называемого в ней] имени, поскольку, начиная со [слов] «поистине, живые существа появляются из пищи» [ТайтУп II. 2. 1], в [каждой из] четырех шлок, [таких как шлока о «бытии,] ограниченном питанием», и других, в конце которых говорится о «нижней части», личность, выступающая [в роли] «нижней части», не та, что [предыдущая. Во-вторых], из-за того, что шлока о «преисполненном блаженства» хотя и подобна [по форме предыдущим шлокам, вместе с тем] отлична от них в силу восходящей градации, и потому ее [предмет] не связан [с предметом предыдущих]². <...>

Но [оппонент] говорит: Не может быть, чтобы уровень «полноты блаженства», будучи [членом ряда, состоящего] из [уровня «бытия,] ограниченного питанием», и других, захваченных потоком страданий, был [в то же время] трансцендентен [по отношению к ним].

Здесь нет ошибки, [ответим мы], поскольку [Всевышний] находится внутри всего. [В шастрах о нем говорится так] с целью наставления, чтобы сделать знание доступным для незнающих. Ведь веды — великий помощник. Желая наделить знанием о Сверхдуше, [они] начинают

¹ То есть эта характеристика не есть сущностная характеристика Брахмана.

² В рассматриваемом отрывке из ТайтУп (II. 1–5) дается пять однотипных строф (шлок, как называет их Баладева), где охарактеризованы пять типов сознания («ограниченный питанием» и т. д.). В конце каждой строфы есть слова «нижняя часть, или основание». Так, «нижняя часть» «ограниченного праной» — это земля, и т. д. В случае же с «преисполненным блаженства» «нижняя часть» — это Брахман. Комментатор должен ответить на два вопроса. 1) Если в первых четырех строфах данного отрывка подразумеваются уровни сознания обычного существа, то почему вдруг оказывается, что в пятой строфе, такой же по форме, без всякого перехода, появляется Брахман? 2) Если «преисполненный блаженства» — это Брахман, почему тогда сказано, что Брахман — его «нижняя часть»? На данном этапе комментатор показывает, что в этих пяти строфах, несмотря на общую форму, нет повторения, а следовательно, нет оснований утверждать, что они говорят об одном и том же.

с наставления об ином. Так, чтобы показать [малую звезду] Арундхати¹, [вначале] указывают [на другую, большую по размеру].

[Оппонент]: Но если [веды] настолько сосредоточены на ином, то [это значит, что] иное [для них] вовсе не является второстепенным.

[Мы ответим: Нет, поскольку], помимо всего прочего, [сказанное нами подтверждается] следующим [эпизодом из ТайтУп (III. 1–10), где говорится] о желании постичь Брахмана: Варуна, отец [Бхригу, вначале] наставляет [сына о том, что] Брахман есть сущее, являющееся причиной возникновения, [существования и исчезновения] Вселенной. Далее, чтобы [Бхригу] лучше понял [его], он последовательно объясняет: «Пища есть Брахман», «Прана есть Брахман», «Ум есть Брахман», «Истинное знание есть Брахман», а в конце заключает: «Состоящий из блаженства есть Брахман» — и [на этом] заканчивает [перечисление. Затем Варуна] сообщает: «В основе этого знания, поведенного мною, — [сам] верховный Господь». <...>

[Далее], обладание телом в действительности не противоречит [природе Всевышнего]². В шрути [на этот счет], помимо прочего, [сказано]: «Тело которого — земля...» [БрУп III. 7. 3]. В этих словах, как следует из сказанного там [далее], определено [подразумевается] его [тело]³. Кроме того, [сама] эта шастра [носит название] «Шарирака»⁴. Если же говорят, что «преисполненный блаженства»

¹ Арундхати — малая звезда Алькор в созвездии Большой Медведицы.

² По представлениям бенгальских вайшнавов, абсолютная реальность благодаря непостижимой энергии может выступать одновременно и как безграничная, и как ограниченная. Поэтому в том, что Бог обладает формой и телом, нет никакого противоречия; телесный облик Бога обнаруживает его подлинную сущность (*сварупа*), что также есть необходимое условие бхакти.

³ То есть тело Бога.

⁴ «Шарирака» — «Шарирака-миманса-сутры» («Сутры вопрошаний к обладающему телом»), другое название «Веданта-сутры».

означает здесь «нижнюю часть Брахмана»¹, и т. п., то это глупость, поскольку [такое прочтение] противоречит естественному значению и [порядку] слов², делая невозможным понимание [наставлений] учителя.<...>

[Сутра I. 1.] 17. Bheda-vyapadeśāt.

[Живое существо не есть Брахман,] поскольку [в упанишадах] утверждается, что [они] различны.

[В «Тайттирия-упанишаде» сказано]: «Поистине, он — *раса*; поистине, только обретя эту расу, [живое существо] становится блаженным» [II. 7. 1].

Достигший ступени освобождения обретает его, преисполненного блаженства, о котором повествуется в [разделе] мантр, объект [своих] стремлений, только лишь испробовав его расы³. Поскольку [здесь явно] говорится о различии, «описываемый в [разделе] мантр» в действительности другой⁴. [Сказано в «Брихадараньяка-упанишаде»]: «Уподобившись Брахману, он достигает Брахмана» [IV. 4. 6].

В этом [речении, как] и в других, [ему подобных], не [подразумевается, что] достигший освобождения тождествен Брахману, поскольку в отношении того, кто соединился с Брахманом, [слова] «стать Брахманом» не [означают] «пребывать внутри [него]». Смысл в том, что [живое существо] становится подобным Брахману. Как

¹ Здесь подразумевается точка зрения Шанкары, которую тот развивает в комментариях к сутре I. 1. 19.

² Оппонент предлагает читать не *brahma rūcchaṁ* («Брахман — нижняя часть»), а *brahmarūcchaṁ* («нижняя часть Брахмана»), что никак не вписывается в синтаксис данной фразы и противоречит смысловой структуре строф.

³ Здесь отражена идея бенгальских мыслителей о том, что бхакти выше освобождения и что освобождение — это всего навсего «побочный результат» бхакти.

⁴ То есть это не индивидуальное живое существо, а Бог.

[гласят] шрути: «Достигший чистоты становится подобен Всевышнему». То же и в смрити: «Найдя прибежище в этом знании, они обретают природу, подобную моей» [БхГ XIV. 2]. <...>

[Глава седьмая.

Существо, видимое внутри солнца
и в глазу человека, есть Брахман]

В «Чхандогья-упанишаде» сказано: «Далее, муж, который виден внутри солнца, — золотой, золотобородый и златовласый, золотой до кончиков ногтей. Глаза его такие же, как „престол солнца“¹; имя его — Возвышенный (ut), [потому что] вознесся он (uditaḥ) над всеми пороками; поистине, тот, кто знает об этом, возносится превыше всякого греха. *Рич* и *саман* — певцы его, а потому он — *удгитха*; поэтому, поистине, *удгатри* — его певец, он тот, кто властвует также и над мирами за пределами этого [мира, кто] исполняет желания богов. Это то, что относится к богам [I. 6. 6–8]. <...> Тот муж, который виден внутри глаза, поистине, он — *рич*, он — *саман*, он — *уктха*, он — *яджус*, он — Брахман; образ этого [мужа] есть образ того, кто [виден внутри солнца]. Те певцы того [мужа] — певцы этого, имя того — имя этого» [I. 7. 5].

Тут [возникает] вопрос: Кто этот [муж], о котором сказано, что он пребывает в солнце и в глазу [человека? Или это] обыкновенное живое существо, силой исключительной праведности и знания возвысившееся до такого положения, или это [кто-то] другой, [а именно] высшее Существо.

[Оппонент]: Здесь [имеется в виду] обладающее огромным благочестием обычное живое существо, поскольку ясно, что [у него] есть тело и т. п. Это его превосходство

¹ То есть подобны красному лотосу.

в знании и мощи [проистекает] из [его] исключительной праведности. А потому, в силу того что [это существо] обрело плоды [своего благочестия] в виде власти над желаниями [обитателей различных] миров, оно служит [для них] объектом поклонения.

На это [суждение] дается ответ в [следующей сутре].

[Сутра I. 1.] 20. Antas tad-dharmopadeśāt.

Существо внутри [солнца и глаза есть верховный Господь], поскольку в наставлениях [описаны] присущие [только] ему атрибуты.

Находящееся внутри этих двух — высшее Существо, а не обычное живое существо. Почему? Потому что [сказано, что он] превыше греха, [а также] потому, что здесь, в [процитированных выше] речениях, описаны [именно] его атрибуты: отсутствие греха и т. п. Лишь в этом случае¹ [может идти речь] об отсутствии греха, о незатронутости [мирской] деятельностью, об абсолютной неподвластности деятельности. [Все] это не может иметь отношения к обычному живому существу, обусловленному [результатами своих] поступков. Нерожденность не есть следствие власти над желаниями [обитателей различных] миров и т. п. Способность наделять [живые существа] результатами [их поступков] тоже здесь не главное. К тому же верховная власть не проистекает из статуса объекта поклонения.

Если же скажут, что это обыкновенное живое существо, поскольку оно обладает телом², [мы ответим]: нет, это не так [вследствие сказанного] в «Пуруша-сукте» [РВ X. 90. 3] и других [текстах шастр. Так, в «Шветаш-

¹ То есть в случае, когда подразумевается Бог.

² На том основании, что в приведенных речениях ЧхУп часто упоминаются телесные характеристики.

ватара-упанишаде» говорится:] «Я знаю эту величайшую Личность цвета солнца, превышающую [всякую] тьму» [III. 8].

[Таким образом, обладание телом свойственно не только обычному живому существу, но и Всевышнему], поскольку здесь и в других [местах шастр] описывается присущий [ему] по природе божественный облик¹.<...>

[Глава восьмая. Под словом *акаша*
в «Чхандогья-упанишаде» (I. 9. 1)
подразумевается Брахман]

В «Чхандогья-упанишаде» приводится [следующий диалог]: «[Шалаватья спросил у Джайвали]: „Какова цель этого мира?“ — „Акаша, — ответил тот. — Все эти материальные первоэлементы происходят только из акаши. В акашу [они] уходят, акаша — <...> [их] прибежище“» [I. 9. 1].

Здесь [возникает] вопрос: [Что следует] понимать под словом *акаша* — пространство или Брахмана?

[Оппонент]: Слово *акаша* [означает здесь] «пространство». Вследствие видоизменения акаши [возникает] воздух². Поскольку в действительности она указывается [в шастрах] в качестве причины материальных первоэлементов, [следует считать ее] пространством.

На это отвечает [следующая сутра].

¹ Шанкара полагает, что такие характеристики Брахмана приводятся только в качестве объекта медитативного сосредоточения и не имеют к нему реального отношения (см.: *Deutsch E., van Buitenen J. A. B. A Source Book of Advaita Vedanta. Honolulu, 1971. P. 162*).

² Согласно теистической санхье, изложенной в БхПур (III. 26. 32–48), вначале от соединения *тамаса* с принципом самоотожествления (*ахам-кара*) возникает звук (*шабда*), который порождает орган слуха (*шротра*) и тонкий элемент (*танматра*) — пространство (*акаша*). Из пространства возникает касание (*спарша*), порождающее орган осязания (*твач*), а также тонкий элемент — воздух (*ваю*), и т. д.

[Слово] *акаша* [означает Брахмана], поскольку [в цитированном тексте из «Чхандогья-упанишады» перечислены] его характерные признаки.

На самом деле это Брахман, а не «пространство». Почему? Поскольку [перечислены] его характерные признаки. [Иными словами], потому, что такие характеристики, как способность производить [из себя] все материальные первоэлементы, и т. д.¹, являются неотъемлемыми признаками Брахмана — такой [тут] смысл. Так сказано. Поскольку слово «все» означает «всё преходящее», [под акашей здесь] подразумевается причина возникновения всех материальных первоэлементов, начиная с пространства. Мнение, что [акаша] — это пространство, неверно также и потому, что [в таком случае пришлось бы признать, что пространство,] не имея причины, само себя порождает. В словосочетании «только из акаши» наречие «только» [указывает на то, что любая] другая причина исключается. Но это [указание] в действительности никак не [соотносится] с мнением, [что акаша — пространство], поскольку мы видим, что причиной горшка и прочего является глина и т. п.² Мнение же, что [акаша — это] Брахман, [здесь] подтверждается, поскольку только он, обладая всеми энергиями, является сущностной природой всего. Даже несмотря на наличие у слова *акаша* общеупотребительного значения³, из общего контекста шрути [следует, что под этим словом] подразумевается Брахман — в силу [его] всемогущества. <...>

¹ То есть вбирать их в себя и быть их прибежищем.

² То есть любая вещь имеет множество причин, а не одну. Единственной причиной может выступать только Брахман.

³ Подразумевается значение «пространство».

[Глава десятая. Под словом *джьотис* («свет») в «Чхандогья-упанишаде» (III. 13. 7) подразумевается Брахман]

В том же шрути [сказано]: «Далее, свет (*джьотис*), который сияет превыше небес, над всем и над каждым, в высших и низших мирах, — поистине, это тот же самый свет, что и в сердце этого человека» [ЧхУп III. 13. 7].

По этому поводу [возникает] вопрос: Что это за свет, описанный здесь? Сияние ли это солнца и прочих [светил,] или это Брахман?

[Оппонент]: Поскольку как раз перед этим Брахман [уже упоминался]¹, здесь [имеется в виду именно] сияние солнца и т. п.

Ответом на это [послужит следующая сутра].

[Сутра I. 1.] 24. *Jyotiś caraṇābhīdhānāt*.

[Слово] *джьотис* («свет») [относится здесь к Брахману,] поскольку [еще выше] было упомянуто о стопах [Брахмана].

Слово *джьотис* следует понимать здесь только [в значении] «Брахман». Почему? Потому что [еще выше было сказано о его] стопах: «Настолько велика его слава, [но и] ее превосходит [сам Господь, верховная] Личность. [Одна] его стопа — все живые существа, три [другие] его стопы — бессмертие в небесах»² [ЧхУп III. 12. 6].

Истина здесь такова. Выше, [в строке, начинающейся со слов] «Его стопа...», был упомянут имеющий четыре стопы Брахман, здесь же, [в Чхандогья-упанишаде (III. 13. 7), сказано: «Тот,] который...» Словами «[Тот,] который...» [подчеркивается смысловая] взаимосвязь [этих

¹ То есть поскольку о свете говорится в порядке перечисления. А так как Брахман в этом отношении предшествует свету (ЧхУп III. 13. 6), повторение было бы здесь нелогичным.

² Здесь цитируется гимн «Пуруша-сукта» из «Ригведы».

двух отрывков, возникающая] в силу того, что [их] раздельность устранена обоюдным признаком: [и здесь и там в словах, относящихся к Брахману], усматривается связь со [словом] «небеса».

А потому [слово] *джьотис* [относится здесь] только к [Господу] Хари, источнику всякого света, а не к солнцу и т. д. <...>

[Глава одиннадцатая. Под словом *пра*на
в «Каушитаки-упанишаде» [III. 2]
подразумевается Брахман]

«Каушитаки-упанишада» [повествует]: «Пратардана, сын Диводасы, благодаря мужеству и [доблести] в сражении, поистине, достиг любимой обители Индры...» [III. 1]. С этого начинается рассказ об Индре и Пратардане. Там же, [несколько дальше], Индра, которого Пратардана расспрашивает о «наилучшем» и «высшем благе», наставляет его: «Я есмь *пра*на, сознающее живое существо; почитай меня — жизнь и бессмертие» [III. 2].

По этому поводу [возникает] вопрос: Кто этот Индра, называющий [себя] словом *пра*на, — обычное живое существо или же высшее Существо?

[Оппонент]: Поскольку общеизвестно, что имя Индра принадлежит обычному живому существу, и поскольку слово *пра*на используется здесь только в одном, точно таком же, значении, в данном месте [подразумевается] лишь обычное живое существо, удовлетворяющее просьбу [Пратарданы поведать ему] о высшем благе [в награду] за воздаваемое поклонение.

На это [ответит следующая сутра].

[Сутра I. 1.] 28. *Prāṇas tathānugamāt.*

***Пра*на [есть Брахман]. Это [следует] из согласия [с контекстом].**

В действительности тот, на кого указывает [Индра, именуя себя *праной*], — не обычное живое существо, но высшее Существо. Почему? [Ключевое] в этой [сутре слово] — это, [которое означает, что] именно к данному предмету [относится речение]: «Поистине, эта прана — сознающее живое существо, блаженное, нестареющее, бессмертное» [КаушУп III. 8]. Это следует из **согласия** (*anugamāt*) слов «блаженство» и других в [приведенном] речении [с характеристиками высшего Существа].

[Оппонент]: Но [в действительности] сказанное не согласуется [с этим] — вследствие определенности собственной природы говорящего¹. Ведь [слова] «Меня одного постигни» и «Я есмь прана» в действительности произносит [сам] Индра, что следует из [его собственных] наставлений поклоняться ему, чья природа — [природа] обычного живого существа, известная, например, из такого [речения]: «Я умертвил трехглавого сына Твашты, я отдал волкам мудрецов-*арунмукхов*»² [КаушУп III. 1]. <...> В действительности [слова] «Я есмь прана» означают только то, что следует поклоняться божеству Индре, подобно тому как [говорится]: «Следует почитать Речь-корову» [БрУп V. 8. 1]. [Индра] учит так потому, что он [всех] превосходит мощью. Сказано ведь: «Прана — поистине сила» [БрУп V. 14. 4]. А потому [прана в обсуждаемом фрагменте из «Каушитаки-упанишады»] — это обычное живое существо.

Не принимая этих [доводов, автор сутр] опровергает [их]:

[Сутра I. 1.] 29. Na vaktur ātmopadeśād iti ced adhy-
ātma-sambandha-bhūmī hy asmin.

¹ То есть поскольку известно, что Индра — обычное существо.

² Индра перечисляет свои подвиги в битвах с врагами, описываемые в ведах, например РВ X. 8. 8–9, X. 9. 6 (см.: Упанишады / Пер., исслед. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000. С. 682).

Если на основании утверждений говорящего [скажут, что прана] не [Брахман, то мы ответим: нет, поскольку здесь], в этой [главе «Каушитаки-упанишады»], поистине, есть изобилие указаний на высшее «Я».

[Слова данной сутры] **указаний на высшее «Я»** означают «указаний на атрибуты, принадлежащие только высшему Существо». Их **изобилие** [указывает] на множество их описаний в данной главе, что [нетрудно] увидеть; следовательно, под [праной] нужно подразумевать именно высшее Существо. Ведь [в этой главе] говорится о «наилучшем» и «высшем благе» [КаушУп III. 1], что в действительности может относиться только к способу [действия], которым достигается освобождение. Объект такого действия — тот, кто назван [здесь] праной, что ясно [из слов Индры] «Почитай меня» [КаушУп III. 1]. [Далее, в этой главе говорится: «Прана] побуждает совершать [благие] поступки», и т. д. [КаушУп III. 8]. Этим [показана] ее способность побуждать к любому действию. [Там же сказано:] «Подобно тому как обод колеса колесницы укреплен на спицах, [а спицы] — внизу на ступице, точно так же в действительности элементы живых существ покоятся на элементах познания. Элементы же познания покоятся на пране». Эти [слова показывают] способность [праны] служить основой всему сознающему и бессознательному. [Там же говорится] также: «Поистине, эта прана — сознающее живое существо, блаженное, нестареющее, бессмертное <...> она — повелитель мира, она — владыка всего». Это [речение показывает] также блаженную природу праны. Атрибуты данного рода могут принадлежать только высшему Существо, и никому другому.

[Оппонент]: Но если так, то как получается, что [в приведенных речениях] говорящий указывает на самого себя?

На это [автор сутр] отвечает:

[Сутра I. 1.] 30. Śāstra-dr̥ṣṭyā tūpadeśo vāmadeva-vat.

[Следует], однако, [взглянуть на слова Индры] с точки зрения шастр, как [в случае] с Вамадевой.

Слово **однако** [использовано здесь] для устранения сомнений. Наставление, которое относительно себя привел Индра, о котором известно, что он обычное живое существо, но [которому вместе с тем принадлежат слова] «Меня одного постигни» и «Меня почитай», [как будто он] имеет природу Брахмана, в действительности есть не что иное, как [взгляд] с точки зрения шастр. Ведь шастры учат совершать действие в духе единства с тем, от чего оно зависит. Так, в «Чхандогья-упанишаде» [сказано]: «Поистине, не называют [речь, глаза, уши, ум] ни речью, ни глазами, ни ушами, ни умом; их называют праной. В действительности все они являются праной» [V. 1. 15].

Об органах чувств [здесь] сказано как об имеющих природу праны, поскольку [их] действие зависит от праны. Именно таковы слова мудрого наставника [Индры], желающего передать свою мудрость ученику: «Меня одного постигни». Иначе [ученик] не смог бы понять, что [полностью] зависит в своих действиях от Брахмана¹. Можно привести [здесь] пример Вамадевы. Как [сказано] в «Брихадараньяке»: «Поистине, видя это, мудрец Вамадева постиг: „Я был Ману и Сурьей“»² [I. 4. 10]. Назвав в качестве причины своего бытия Брахмана, Вамадева [затем] упоминает Ману и прочих в том же самом смысле. Точно так же [говорит] о себе Индра.

¹ Иными словами, чтобы ученик мог научиться полагаться в своих действиях на Бога, ему необходим пример наставника.

² То есть Вамадева постиг, что полностью зависит в своих действиях от Брахмана и тождествен ему в этом.

И смрити тоже говорят о единоприродности [проникающего Бога] и проникнутого им [живого существа]¹: «О Господь, сонмы богов, собравшихся в твоём присутствии, это, поистине, ты, творец мира, поскольку ты присутствуешь во всем!» [ВишПур I. 9. 69]. Также [сказано:] «[Ты] проникаешь во всё, и потому ты есть всё» [БхГ XI. 40].

В обиходе единым называют то, что занимает одно и то же место. Так, в вечерних сумерках коровы [кажутся] слитыми в нечто одно. [Говорят] также: «Спорившие цари пришли к этому [единому мнению]».

[Оппонент]: Хорошо, пусть будет «изобилие указаний на атрибуты», [принадлежащие] только Брахману. Но даже и тогда приведенное [в начале главы] предложение невозможно отнести к одному лишь Брахману, поскольку [сказано]: «Пусть не стремится он постичь речь, пусть постигнет того, кто говорит» [КаушУп III. 8]. <...> [В этих предложениях видны] признаки обычного живого существа. [Кроме этого, говорится]: «Пока в этом теле живет прана, до тех пор [длится] жизнь» [КаушУп III. 2]. [А также]: «Тогда только прана, или обладающее сознанием живое существо, проникает в это тело и поднимает [его]» [КаушУп III. 3]. [Эти предложения показывают] признаки главной праны. Точно так же [говорится]: «В действительности, прана — то же, что и сознание; а сознание — то же, что и прана. Поистине, вместе они живут в теле и вместе выходят [из него]» [КаушУп III. 4].

Это также не противоречит сказанному [нами] об индивидуальном живом существе и [пране], поскольку эти

¹ Подразумевается единоприродность проникающего Бога проникнутому им живому существу. О значении терминов «проникнутое» (*вьяпья*) и «проникающее» (*вьяпака* или *вьяпти*) см.: Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975. С. 31–32.

два, одновременно проявляясь и исчезая, едины. А потому есть три объекта почитания¹.

В опровержение этого [автор сутр] говорит:

[Сутра I. 1.] 31. Jīva-mukhya-prāṇa-līṅgān neti cen
nopāsā-traividhyād āśritatvād iha tad-yogāt.

Если [скажут, что] в силу наличия признаков обычного живого существа и праны [в данной главе «Каушитаки-упанишады» подразумевается] не [Брахман, мы скажем]: нет, [здесь имеется в виду именно Брахман], поскольку [в противном случае] возникает три вида поклонения, [а также] потому, что [наше мнение] подтверждается [в упанишадах и] вследствие использования здесь, [в рассматриваемой главе], этого [значения]².

Если заявляют, что в качестве объектов поклонения должны выступать живое существо и прана, поскольку [в данной главе «Каушитаки-упанишады» встречаются] их признаки, то это неверно. Почему? Потому что если это так, то будет три вида поклонения. Нельзя согласиться с этим в случае единого высказывания, поскольку [из этого] следовало бы, что единое высказывание [одновременно и] раздельно, что невозможно³. [Далее], если [в рассматриваемой главе действительно упомянуты] признаки обычного живого существа и праны, [то значит ли это], что атрибуты Брахмана принадлежат живому существу и [пране]? Или что [все] три независимы [друг от друга]?

¹ Подразумевается прана, живое существо и Брахман.

² То есть праны в значении «Брахман».

³ Согласно правилу, заимствованному ведантистами из мимансы, достижение определенной цели требует определенного количества слов; если изъять какие-нибудь слова, то цель не будет достигнута. Эти необходимые слова, связанные между собой грамматически и по смыслу, и составляют высказывание. Одной цели может служить только одно высказывание; поэтому если высказывание Индры «почитай меня» подразумевает не один, а три предмета поклонения, то это значит, что данное высказывание, «не достигая цели», неспособно выразить мысль. Следовательно, здесь должно быть не одно, а три высказывания.

Или что атрибуты живого существа и [праны] принадлежат Брахману? Первое [утверждение] уже было опровергнуто выше. Второе опровергается, поскольку [из него] следует **три вида поклонения**. О третьем же утверждении [скажем: да], оно верно, **потому что подтверждается** [в упанишадах]. В силу наличия и в других местах [упанишад] подтверждений тому, что слова **прана** и **живое существо** обозначают Брахмана, [автор сутр говорит]: **здесь**.

[Оппонент]: Но ведь если признаки [Брахмана] указаны [в других местах], то такое значение верно [только] для этих мест.

Если так [скажут, мы] ответим: Поскольку [в рассматриваемой главе] используется указание на «высшее благо» как на результат поклонения, и т. д., верно, что такое значение подтверждается также и здесь. В этом [смысл слов сутры] **вследствие использования здесь этого**.

[Оппонент]: Но как согласуются [слова о] пребывании [в теле] и выходе [из тела]¹ с таким сущим, как Брахман?

Если так [скажут, мы] ответим: В данном случае нет [противоречия], поскольку в действительности здесь имеется в виду одновременное пребывание в теле и одновременный выход [из тела] деятельной и познавательной энергий Брахмана².

[Оппонент]: Но ведь если под словами «прана» и так далее подразумеваются субстанции, разве [эти слова] могут обозначать атрибуты?³

¹ Подразумеваются слова КаушУп, процитированные в комментарии к предыдущей сутре.

² Энергия действия здесь — *прана*, энергия познания — живое существо. Это согласуется с общей для теистической веданты идеей о том, что живое существо обладает атрибутами бытия (*сат*) и знания (*чит*); тогда как Бог, вдобавок к этому, характеризуется блаженством (*ананда*). По учению Баладевы, живое существо, чтобы достичь стадии бхакти-расы, должно до некоторой степени реализовать в себе также и атрибут блаженства.

³ Иными словами, если прана и живое существо сами имеют атрибуты и, следовательно, являются субстанцией, то как они могут быть атрибутами Брахмана?

[Мы ответим]: Нет, [это] не так — вследствие единоприродности обоих, поскольку субстанция воспринимается только как носитель атрибутов¹. [Слова Индры] «Я есмь прана, сознающее живое существо» [КаушУп III. 2] характеризуют в качестве носителя атрибутов — двух энергий — того, кто, как сказано, сам имеет природу атрибута². [К тому же сказано]: «В действительности, прана — то же, что и сознание» [КаушУп III. 4]. Следовательно, только Брахман подразумевается здесь под таким словами, как «Индра», «прана» и «сознание».

[Оппонент]: Однако в действительности [вообще] не следовало затрагивать данный [вопрос; это] лишено смысла, из-за того что прежде уже [приводилось] рассуждение о пране.

[Ответ]: Нет, не так. Прежде [было выражено] сомнение только в [значении] слова [«прана»]. Здесь же эта [тема] затрагивается отдельно вследствие ее большой важности, поскольку, когда блаженство и прочее так или иначе переадресуются другому, пропадает совершенный атрибут³, принадлежащий только Брахману, и появляется атрибут, противоречащий природе обычного живого существа и [праны].

Таков первый раздел первой части Комментария к благословенным «Брахма-сутрам».

¹ *Атрибуты* — проявления самой субстанции, без которых ее невозможно воспринять; поэтому и субстанция, и атрибуты, имея одну и ту же природу, едины. Следовательно, нет противоречия в том, что одно и то же слово обозначает и субстанцию, и атрибуты.

² То есть Индры, обычного живого существа.

³ Атрибут блаженства.

ТАНТРА

КУЛАРНАВА-ТАНТРА

Тантра океана кулы

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Предлагаемый текст представляет собой перевод избранных мест «Куларнава-тантры» — одного из наиболее значительных произведений шактистской тантрической школы *кула*.

Как и подавляющая часть других тантр, это сочинение анонимное. Точные время и место ее создания тоже неизвестны. Ее датируют X–XIV вв.¹ Согласно утверждению в самой «Куларнаве», она является пятой частью утерянной «Урдхвамная-тантры». В своей нынешней редакции² «Куларнава» состоит из 2060 стихов, поделенных на семнадцать глав, называемых *уласы* (букв. «волны радости»). «Каулавали-нирная» Джнянананды цитирует ряд пассажей из «Куларнавы», которые отсутствуют в дошедшей до нас редакции. Это подтверждает, что сохранившийся текст неполон. Насколько нам известно, комментарии к «Куларнаве» не было; впрочем, в них нет необходимости, так как текст в целом последователен и написан ясным языком.

В самых ранних списках шестидесяти четырех тантр «Куларнавы» нет, однако позже она уже включена. Так, она входит в перечень, приведенный в «Сарволласа-тантре» (II. 9) Сарвананды³.

© С. С. Фёдоров, перевод с санскрита, 2013

¹ См.: Brooks D. R. The Ocean of the Heart: Selections from the Kulārṇava-tantra // Tantra in Practice / Ed. by D. G. White. Princeton, 2000. P. 347.

² В дошедших до нас манускриптах имеются многочисленные разночтения, что видно из критического издания А. Авалона под редакцией Таранатхи Видьяратны (см. далее, с. 512), однако все они незначительны.

³ Sarvollāsa-tantram / Ed. by S. N. Khandelwal. Varanasi, 2003.

«Куларнава» — уникальная тантра как по глубине идей, так и по широте тематического охвата. Это и стало причиной ее особой популярности. «Куларнава» в сжатой форме излагает всю доктрину кулы, выделяя ее сущностные моменты и не слишком вдаваясь в детали практик и ритуалов. Как отражено в ее названии, она, подобно океану, включает в себя все потоки кулы. Тем не менее для постижения глубинного смысла текста и особенно для практического следования указанному им пути простого прочтения этого произведения мало — необходима непосредственная передача знания от учителя, каула-гуру.

Традиция кулы направляет человека на непосредственное постижение истины, на единение с Богом уже в земной жизни. Таким образом, эта философия в значительной мере практическая: она является не столько комплексом абстрактных рассуждений о реальности, сколько методом, позволяющим пробудиться и осознать ее как таковую. Тантризм кулы при подобном подходе отчасти близок классической йоге и веданте, однако в отличие от них кула-даршана последовательно монистична, предлагая при этом целостный метод освобождения¹. Пурна-йога («полная йога») кулы заключается в постижении высшего Брахмана через слияние противоположностей в своем сознании и во внешнем мире² и в результате — в обретении блаженства, изначально присущего человеку.

«Куларнава» относит себя к традиции *урдхамнаи*, одного из пяти потоков откровения Шивы. Урдхамная — поток, исходящий из его верхнего лика. Согласно «Куларнаве» и ряду других тантр, именно эта традиция является высшей³, однако некоторые другие источники добавляют еще *адхамнаю*, ниж-

¹ Пандит Б. Н. Основы кашмирского шиваизма / Пер. В. Дмитриевой. М., 2004. Гл. 1.

² Каулика постигает свое сознание как *спанду*, блаженную пульсацию Абсолюта, в которой соединяются все противоположности. В жизни сторонника кулы эта спанда выражается во взаимоотношениях с его шакти. Так реализуется Пурнабрахман каула-тантризма, то есть Абсолют в своей полноте.

³ «Поэтому знай, о Госпожа богов, урдхамнаю как метод непосредственного достижения освобождения. Урдхамная — высшая из высших; ее плод лучше, чем любой другой амнай!» («Куларнава-тантра» III. 19).

ний поток, исходящий из «тайного лика Шивы» — йони Богини¹, который превосходит все остальные и является их сокровенной сущностью.

Первая улласа «Куларнавы» говорит об основной цели человеческой жизни — о достижении освобождения. Именно в ней находится больше всего философских сентенций. Вторая посвящена величию учения кулы, самого прямого и быстрого пути к указанной цели. Третья улласа описывает урдхвамнаю, высший из пяти потоков тантрического откровения, и приводит *парапрасада*-мантру², показывая ее как сущность этой амнаи. Эта тайная мантра указывает на *самарасью*, или единение Шивы и Шакти. Четвертая улласа продолжает тему парапрасады, в ней приводятся сопутствующие ритуальные и созерцательные процедуры. Пятая описывает наиболее сокровенную сторону метода кулы — практику *панчамакары*, или 5М. В шестой улласе рассматриваются различные ритуаловедческие вопросы. В седьмой приводятся мантры для почитания божеств кулы, перечисляются типы кула-шакти и их качества, описывается очищение тела ученика гуру и затрагивается тема сакрального питья вина. Восьмая улласа перечисляет семь уровней блаженства, достигаемых посредством каулической практики, приводит правила создания каула-чакр и поведения в них, а также описывает мир как форму единения Шивы и Шакти. Девятая улласа рассматривает мистическую йогу кулы, поведение адептов и правильное отношение к ним. Десятая описывает различные ритуалы поклонения Богине и провозглашает кулапуджу как высший из них. В одиннадцатой описывается *самаячара*, то есть правила поведения каулики. Двенадцатая улласа говорит о величии гуру и необходимости его почитания. Тринадцатая, продолжая тему предыдущей, описывает характеристики гуру и ученика, а также типы гуру. В четырнадцатой улласе говорится о необходимости посвящения, его видах и об обучении у гуру. Пятнадцатая рассматривает практику повторения мантр (*джана* и *пурашчарана*), возможные дефекты мантр

¹ См.: White D. G. Kiss of the Yogini. Chicago, 2003. P. 18.

² «Мантра высшей милости», образованная сочетанием букв ha и sa, представляющих Шиву и Шакти.

и методы их очищения, условия, благоприятствующие и препятствующие успеху в практике джапы. В шестнадцатой улласе затрагиваются проблемы созерцания (*дхьяна*) и огненного жертвоприношения (*хома*), а также оккультного метода «шесть действий» (*шаткарма*). Семнадцатая улласа приводит интерпретации ряда тантрических терминов. В завершение дается указание хранить это писание в тайне и почитать его, поскольку оно способствует достижению наслаждения (*бхукти*) и освобождения (*мукти*).

Первое издание «Куларнава-тантры» вышло в Калькутте в 1878 г., после чего она неоднократно публиковалась в разных регионах Индии. Перевод из «Куларнава-тантры», вошедший в эту антологию, сделан по изданию: *Kulārṇava-tantra* / Ed. by Tārānātha Vidyāratna. Delhi, 1975. Существует три перевода «Куларнавы» на английский, лучшим из которых является выборочный перевод, сделанный Дугласом Бруксом (США)¹. Помимо него есть сокращенный перевод М. П. Пандита², исследователя и адепта каула-тантризма, и весьма некачественный перевод Рам Кумара Рая³. Мой перевод на русский язык выдержек из этих и других глав был издан в 2004 г. в московском издательстве «Старклайт»⁴.

Первая улласа

1. Благая Парвати спросила у Бога богов, блаженно-го Всевышнего владыки, Учителя мира, восседающего на вершине Кайласы.

¹ *Brooks D. R. The Ocean of the Heart: Selections from the Kulārṇava-tantra // Tantra in Practice* / Ed. by D. G. White. Princeton, 2000.

² *Kulārṇava-tantra* / Tr. by M. P. Pandit. Pondicherry, 1973.

³ *Kulārṇava-tantra* / Tr. by R. K. Rai. Varanasi, 1999.

⁴ Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской Тантры / Пер. и сост. С. С. Фёдорова и С. В. Лобанова. М., 2004.

Благая Богиня сказала:

2–4. «О Господь, Бог богов, исполняющий пять действий¹, Всеведущий, легко достижимый благодаря преданной любви (*бхакти*), заботящийся о предавшихся тебе, Владыка кулы, Всевышний властитель, океан амриты сострадания! Бесконечное [количество] душ воплощаются в различных телах в этой ужасной сансаре, исполненной всевозможных страданий, но лишенной сущности. Они рождаются и умирают, и нет для них освобождения.

5. О Боже, они постоянно страдают и никогда не познают [подлинного] счастья. Скажи мне, о Господь, Владыка богов, каким образом они могут достичь освобождения?»

Благой владыка сказал:

6. «Услышь, о Богиня, мой ответ на то, что ты спросила! Даже просто услышав его, человек освободится от сансары!

7. Есть, о Богиня, [лишь] Шива, Всевышний Абсолют, лишенный качеств, Всеведущий, Творец и Властелин всего, пречистый и недвойственный (*адвая*).

8. Сияющий собственным светом, безначальный и бесконечный, неизменный, превосходящий всё, лишенный качеств, Он — Бытие-Сознание-Блаженство (*сам-чит-ананда*). Индивидуальные души [известны как] его части.

9–11. Обусловленные безначальным неведением (*авидья*), они [воспринимают себя] отдельными, подобно искрам огня. Вследствие приносящих страдание рождения, действий и функционирования ума они отделены, управляемые благими и злыми деяниями. Карма определяет их тело, касту, продолжительность жизни и виды наслаждений. Так эти души, чье сознание невежественно, вопло-

¹ Пять действий (*панчакритья*) Бога: творение, поддержание, растворение, самоограничение и откровение.

щаются вновь и вновь. Благодаря же мокше, о любимая, [обретается] непреходящее тонкое тело.

12. [Виды живых существ] по порядку: растения, насекомые, рыбы, птицы, животные, люди, святые, боги, а также освобожденные.

13. Души тысячи раз воплощаются вновь и вновь в четырех видах тел. [Из всех них] человеческое [тело] самое благоприятное, поскольку [именно] человек, обретя знание, достигает освобождения.

14. Ни в каком другом теле из 8 400 000 форм жизни невозможно обрести постижение истины.

15. О Парвати, накопив благие заслуги за многие тысячи перерождений [в других обличьях], живое существо обретет человеческое тело.

16. Если же человек, с таким трудом получивший тело, которое подобно лестнице к освобождению, не спасет себя с его помощью, будет ли кто-нибудь большим грешником, чем он?

17. Если человек, получивший это наилучшее рождение и обретший органы чувств и способность действия, не знает собственного блага, то он — самоубийца.

18. Без тела человек не сможет достичь никакой жизненной цели. Поэтому пусть берегут тело, это подлинное богатство, [с помощью которого] следует совершать благие деяния.

<...>

20. Деревни, землю, богатства, дом, благую и несчастливую карму можно обретать вновь и вновь, но человеческое тело — нет.

21. Люди постоянно заботятся о сохранении тела и не желают его оставить, даже если они больны проказой или другой тяжелой болезнью.

22. Всеми силами они стараются его сохранить. [Следование этой] дхарме способствует [обретению] знания

(джняна), знание же [приводит] к медитации и йоге. Так человек быстро достигает освобождения.

23. Если сам человек не станет искать освобождения, кто еще позаботится об этом? Поэтому [только по собственной воле] можно спастись.

24. Что будет делать больной, который не исцелится от „адской“ болезни здесь, если он попадет туда, где нет лекарства?

25. Он будет подобен глупцу, роющему колодец тогда, когда [его] дом уже охвачен пламенем. Поэтому пока душа пребывает в теле, следует [посвятить себя] познанию истины.

26. Старость приближается подобно тигру, жизнь уходит подобно воде из разбитого сосуда, болезни поражают подобно врагам. Поэтому надлежит следовать истинному благу!

27. Пока тебя не охватили страдание и депрессия, пока не пришли несчастья, пока органы не потеряли свою жизненную силу, надлежит следовать истинному благу!

28. Поглощенный различными делами мира сансары, [испытывая] счастье и страдания, человек не замечает течения времени и не знает своего настоящего блага.

29. Опыяненный вином неведения, человек не испытывает страха, даже когда видит в мире тупых, несчастных, умерших и страдающих.

30. Как можно пребывать в безмятежности, когда мирское благосостояние подобно сновидению, молодость подобна временному цветению, а жизнь коротка, подобно вспышке молнии?

31. Даже жизнь в течение ста лет коротка: половина ее уходит на сон, а вторая остается бесплодной из-за младенчества, болезней, старости и страданий.

<...>

42. Поэтому то, что положено сделать завтра, сделай сегодня, а то, что откладывалось на послеобеденное

время, [исполни] до полудня — ведь смерть не будет ждать, сделано ли нечто или нет.

<...>

55. Непривязанность — это освобождение; все беды происходят от привязанности. Поэтому следует оставить привязанность и пребывать счастливым, утвердившись в истинной природе. Даже познавшие подвержены привязанности, что уж говорить о других!

56. Поэтому надлежит всецело отвергнуть привязанность. Если же это невозможно совершить, то следует пребывать с праведными, ибо праведное общение — это лекарство.

57. Общество праведных и различие (*вивека*) подобны двум ясным очам. Тот, кто лишен их, воистину слеп; он непременно собьется с пути.

58. До тех пор пока человек привязан умом к приятному, его сердце будет наполнено печалью и беспокойством.

59. О Владычица кулы! [Учитывая то, что] джива, оставляя тело, уходит, какой смысл в привязанности к женщинам, матери, отцу, детям и прочему?

60. Сансара — корень страданий. Каждый, кто в ней находится, страдает. О любимая, счастливым можно стать не иначе как отрешившись от нее.

<...>

72. О Парвати! Все люди, занятые своими делами, определяемыми их кастой и стадией жизни, не знают высшую природу. Эти глупцы легко погибают.

73. Одни привержены ритуалам и благочестию. Сами пребывая в невежестве, они обманывают и других.

74. Эти люди, довольствующиеся одними названиями и занятые исполнением ритуалов, введены в заблуждение повторением мантр и совершением многочисленных жертвоприношений.

75. Введенные в заблуждение силой твоей майи, эти глупцы надеются достичь высшего благодаря аскезе, ограничениям и иссушению тела.

76. Как могут эти невежды достичь освобождения посредством истязания своих тел? О Богиня, тогда бы змея погибала оттого, что ее жилище разрушили.

77. Иные же лицемеры, стремящиеся к богатству и изысканной пище, странствуют по миру, притворяясь мудрыми, и обольщают людей.

78. Привязанные к удовольствиям сансары, они говорят, что познали Брахмана. Их, лишенных и знания, и праведности, следует избегать, как неприкасаемых.

79. Ослы и иные [животные], для которых лес подобен дому, ходят везде обнаженными без всякого стыда. Становятся ли они йогинами благодаря этому?

80. О Богиня, если человек освобождается посредством обмазывания себя землей и пеплом, то будут ли селяне, живущие в грязи и пыли, освобожденными?

81. Многие обитатели леса — олени и другие животные — питаются лишь травой, листьями и водой. О Богиня, становятся ли они йогинами благодаря этому?

82. Лягушки и рыбы всю жизнь проводят в реках — Ганге и других. Являются ли они [из-за этого] подвижниками?

83. Попугаи и дрозды могут радостно декламировать слова писаний. О Богиня, становятся ли они от этого мудрыми в глазах людей?

84. О Всевышняя, голуби питаются едой, безвкусной, подобно камням, а птица чатака не пьет никакую воду, кроме капель дождя, — делает ли это их йогинами?

85. О любимая, свиньи и подобные им равно переносят холод и жару, для них нет разницы между съедобным и несъедобным. Становятся ли они йогинами благодаря этому?

86. Посему эти и подобные им действия годны лишь для введения в заблуждение мирских людей; причиной

же освобождения является лишь постижение истины, о Владычица кулы!

87. О возлюбленная! Люди, упавшие в глубокую яму шести систем философии и подвластные своим скотским наклонностям (*пашупаши*), не знают высшего смысла.

88. Барахтаясь в ужасающем океане вед и шаштр, следующие неверной логике тонут, накрываемые волнами времени и одержимые демонами¹.

89. Тот, кто знает все веды, агамы и пураны, но не знает высшего смысла, является лишь подражателем, и все его речи подобны карканью вороны.

90. О Богиня! Отвернувшись от высшей истины, они день и ночь читают, поглощенные мыслями: „Это есть знание, это надлежит познать!“

91. Перегруженные знанием словесности, стихотворных размеров, изящной поэзии, эти глупцы остаются обеспокоенными умом и чувствами.

92. Высшая истина — это одно, а то, чем люди обременяют себя и других, — совсем другое. Одно — подлинный смысл писаний, а другое — те толкования, которые они делают.

93. Они говорят о состоянии свободы от ума (*унмани*), но сами не испытывают его. Одни пали вследствие своей гордыни, [иные] не получили [должного] наставления.

94. Они читают веды и шаштры и спорят друг с другом, но не ведают высшей истины, подобно тому как ложка не знает вкуса патоки.

95. Голова может быть украшена цветами, [но] их запах ощущается носом. [Многие] читают веды и шаштры, но мало тех, кто понимает их суть.

96. Не зная, что истина пребывает в собственной сущности, глупцы ищут ее в шаштрах, подобно неразум-

¹ Согласно тантрической доктрине, лишь знание кулы приводит к освобождению.

ному пастуху, ищущему козла в колодце, в то время как тот уже вернулся в стадо.

97. Словесное знание неспособно разрушить иллюзию сансары, подобно тому как разговоры о лампе не устраняют тьму.

98. Изучение писаний человеком, лишенным разума, подобно смотрению слепого в зеркало. О Богиня, лишь для разумного писание — помощь в познании истины.

99. Люди, известные такими качествами, как ученость, щедрость, мужество и прочие, спорят друг с другом об истине, такая она или этакая, всесторонне ее обсуждая.

100. Но если нет непосредственного постижения, как можно постичь ее при помощи слов? Итак, подобные люди, введенные в заблуждение писаниями, несомненно далеки [от истины].

101. О Богиня! [Такой человек] хочет слышать „Вот — знание“ и „Это следует познать“, но даже за тысячу лет он не изучит писания до конца.

102. Веды и другие писания бесчисленны, препятствий же, таких как скоротечность жизни, — миллионы. Поэтому надлежит постичь их суть, подобно лебедю, отделяющему молоко от воды¹.

103. Изучив все веды и шастры и постигнув их суть, разумный отбросит их, подобно тому как нуждающийся в зернах отбрасывает кожуру.

104. О Богиня! Подобно тому как для насытившегося нектаром бессмертия нет нужды в пище, так и для познавшего истину нет нужды в писаниях.

105. О Почитаемая вирами², освобождение не достигается посредством рецитации вед или чтения шастр; оно [обретается] лишь благодаря знанию, не иначе!

¹ Согласно индийским поверьям, лебедь или гусь (*ханса*) обладает способностью выцеживать молоко из смеси молока с водой.

² *Вира* (букв. «герой») — человек на второй из трех стадий тантрического пути, первая из которых является стадией «скота» (*пашу*), т. е. профана и неофита, а третья — высшей стадией, «божества» (*дивья*). Вира — это тот,

106. Ни стадии жизни, ни философские школы, ни [изучение] всех шастр не приводят к освобождению, но лишь знание приводит к нему.

107. Лишь слово гуру дарует освобождение и высшую жизнь, ибо гуру заботится, чтобы [ученик] достиг цели; всевозможные же системы знания вводят в заблуждение.

108. Знание Единого (*адвайта*), провозглашенное Шивой, свободное от ритуалов и аскезы, должно быть получено из уст гуру, а не из миллионов писаний.

109. Знание — двух видов: возникшее благодаря откровению и возникшее из различающего разума. [Знание, полученное] из откровения, — проявление Шабдабрахмана¹, а рожденное из разума — [проявление] Парабрахмана.

110. Одни желают монизма, другие желают дуализма. Они не знают моей природы, превосходящей и двойственность, и недвойственность.

111. Два слова обозначают связанность и освобождение: „мое“ и „не мое“. Говоря „Это мое“, живое существо связывает себя, а говоря „Это не мое“ — освобождает.

112. [Лишь] то действие [истинно], что не связывает, и лишь то знание, что освобождает. Все прочие виды деятельности утомляют, и все иные виды знания — лишь совершенствование ловкости [ума].

<...>

117. Таким образом, о Богиня, если человек желает своего освобождения, ему надлежит всеми силами, всегда и во всех состояниях пребывать утвержденным в истине.

118. Тому, кто подвержен страданию трех видов², надлежит укрыться в тени древа освобождения, цветы которого — праведность и знание, а плод — райский мир.

кто получил инициацию в традицию кулы. Считается, что полноценно почитать Богиню могут лишь виры и дивьи, но не пашу.

¹ *Шабдабрахман* — проявление Абсолюта в сакральной речи, звуковая вибрация.

² См. примеч. 1, с. 345.

119. Зачем говорить более? Услышь, о Парвати, эту тайну: истинно и несомненно — лишь кула-дхарма освобождает!

120. Таким образом, я поведал тебе истину, о Богиня. Узнав ее из уст гуру, человек благополучно освобождается от уз ужасной сансары.

121. О возлюбленная, я рассказал тебе о состоянии живых существ. Теперь, о Владычица кулы, что еще ты желаешь услышать?»

Вторая улласа

Благая Богиня сказала:

1. «О Владыка кулы, милостивый ко всем живым существам! Ты сказал о кула-дхарме, но не разъяснил ее. О Боже, я желаю услышать о ней!

2. О Господь, поведай мне о той дхарме, превосходящей все остальные, о величии и учении *урдхвамнаи*!¹ О Всевышний владыка, открой мне это, если ты воистину милостив ко мне»!

Благой Господь сказал:

3. «Слушай, о Богиня, я скажу тебе то, о чем ты меня спросила. Одним лишь [внимательным] слушанием этого [человек] становится возлюбленным йогини.

4. Я не рассказывал прежде [об этом] ни Брахме, ни Вишну, ни Сканде, ни другим [богам]. Из любви к тебе я это рассказываю, слушай же внимательно.

5. Пребывающую в устах моих пяти ликов и передаваемую в линиях преемственности — эту неизреченную доктрину тебе поведаю ради всеобщего блага.

¹ *Урдхвамная* (ūrdhvhāmnaṃ) — откровение, изшедшее из верхнего, пятого, лика Шивы. Согласно утверждению «Куларнава-тантры», она излагает как раз эту традицию.

6. Тебе надлежит хранить [ее] в тайне, никому не разглашая; передавать ее следует только преданному и ученику, в противном случае это приведет лишь к падению.

7. Веда превосходит мирские [учения], вайшнава превосходит ведийский [путь], шайва лучше вайшnavы, а дакшина превосходит шайву.

8. Вама лучше, чем дакшина, сиддханта превосходит ваму, каула превыше сиддханты, выше же каулы пути нет¹.

9. О Богиня, доктрина кулы — это тайна тайн, сущность сущностей, высшее из высших; она передается от уха к уху и дарует непосредственное постижение Шивы.

10. Вспахтав великий океан вед и агам жезлом знания, я добыл, о Богиня, их сущность — кула-дхарму.

11. О возлюбленная! [Если] с одной стороны положить все учения, жертвоприношения, святые места, обеты и остальное, а с другой — кула-дхарму, [то] кула-дхарма превзойдет [все это].

12. Подобно тому как реки, сколь бы извилисто они ни текли, в конце концов впадают в море, так и все учения входят в кула-дхарму.

13. Любимая, подобно тому как следы других зверей теряются в следе слона, так и все системы философии поглощаются доктриной кулы.

14. Подобно тому как железо не может сравниться с золотом, так и никакая иная доктрина не может сравниться с кулой.

15. Подобно тому как никакие другие реки не могут сравниться с Гангой, так и никакие учения не могут сравниться с кула-дхармой.

¹ В этих двух строках вкратце описываются две группы ступеней духовного пути (*ачара*). Первые четыре ачары относятся к уровню пашу, тогда как три последние — к вира и дивья. В расширительном смысле этих терминов первая группа именуется «путем правого» (*дакшиначара*), тогда как вторая — «путем следования женщине» (*вамачара*).

16. Подобно разнице между горой Меру и горчичным зерном или между солнцем и мотыльком, громадна разница между кулой и остальными учениями.

17. Даже если может существовать женщина, подобная тебе, и мужчина, подобный мне, никогда не будет учения, равного кула-дхарме!

18. Если какой-либо скудоумный человек в заблуждении своем посчитает какую-либо иную дхарму [равной] кула-дхарме, он пребудет связанным узами сансары и будет любим лишь неприкасаемыми.

19. Любимая, если некто из-за своего невежества говорит о [любоей иной] дхарме как превосходящей кула-дхарму, несомненно, он совершает грех более тяжкий, нежели убийство брахмана.

20. Лучший из людей, взойдя на колесницу кула-дхармы, восходит на небеса и обретает сокровище освобождения.

21. Люди, [следующие] тем или иным даршанам, достигают освобождения путем долгой практики; на пути же кулы они, несомненно, достигают его сразу.

22. Зачем что-то еще говорить, о возлюбленная моя? Клянусь тебе, о Властительница кулы, нет учения, равного учению кулы!

23. Йогин не является наслаждающимся, наслаждающийся не знает йоги. Путь же кулы, о любимая, соединяет в себе и наслаждение, и йогу, поэтому он и превосходит все иные пути.

24. О Владычица кулы! На пути кула-дхармы наслаждение непосредственно становится йогой, грех — благим деянием, а сансара — свободой¹.

¹ «Каулавали-нирная», цитируя данный пассаж, добавляет: «...посредством чистой любви садхаки» (Kaulāvali-nirṇaya (X. 131) / Ed. by A. Avalon. Delhi; Varanasi, 1985).

25. О Богиня! Брахма, Индра, Вишну, Рудра и остальные боги и почтенные мудрецы [следуют] кула-дхарме. Что уж говорить о людях!

26. Если некто желает совершенства в духе, пусть оставит все дхармы, учения всевозможных учителей и постигает лишь кула-дхарму.

27. Подобно тому как впечатления, полученные в сновидении, вспоминаются без каких-либо наставлений, так и благодаря изучению и практике в прошлых жизнях знание кулы спонтанно проявляется в этой [жизни].

28. Знание (*буддхи*), которое человек обрел за тысячи предыдущих жизней, проявляется у него [даже] без каких-либо наставлений.

29. Знание кулы проявляется в сознании, очищенном мантрами [любой традиции, будь то] шайва, вайшнава, шакта, саура, ганапатья или саума¹.

30. О Владычица богов, следующие любым иным учениям вновь возвращаются в этот мир; утвердившиеся же в кула-дхарме освобождаются [от него].

<...>

34. Знание кулы расцветает в том, чья преданность благословенному учителю, писаниям кулы, кауликам и женщине сильна.

<...>

39–40. Если гуру, пробудив ученика, раскроет ему знание кулы, оба они достигнут проявленного соединения йогини и виры (*йогини-вира-мелана*)² и без каких-либо усилий пересекут океан сансары. Те, кто так постигает кула-дхарму, несомненно, освободятся.

¹ *Саура, ганапатья и саума* — традиции почитания богов Сурьи, Ганапати (Ганеши) и Сомы соответственно.

² *Йогини-вира-мелана* означает любовное единение Шивы и Шакти — как внутреннее, так и внешнее.

41. Несомненно, идущие великим путем кула-дхармы быстро достигают обители свободы. Поэтому надлежит предаться пути кулы.

42. О Парвати! Тот, кто, отвергнув кула-шастру, изучает писания пашу, подобен человеку, который оставил молочный рис у себя дома и идет выпрашивать еду.

43. Тот, кто отвергает кула-дхарму и предается иным учениям, выбрасывает драгоценность, бывшую у него в руках, и отправляется вдаль искать осколок стекла.

44. Тот, кто отвергает кула-мантры и вместо них повторяет пашу-мантры, отказывается от кучи зерна ради кучи шелухи.

45. Тот, кто оставляет семью кулы и ищет другую семью, подобен жаждущему, который оставляет водоем с чистой водой и бежит за миражом.

<...>

50. О Властительница кулы! Утвержденность в куле не связана с ритуалами и предписаниями, свободна от ограничений системы *варна-ашрамы*; она вмещает и наслаждения, и освобождение.

51. Даже если некто лишен [целостного] знания кулы, [одной] преданностью куле¹ он достигает истины. Что уж говорить об обладающих знанием!

52. Любимая, если человек пытается разрушить кула-дхарму, она разрушает его; если он хранит ее, она его защищает; если он почитает ее, она приносит ему почитание — поэтому не следует ее отвергать.

53–54. [Надлежит утвердиться в следующей мысли]: „Пусть родственники меня оскорбляют, пусть жена и дети оставят меня, пусть люди смеются, завидев меня, пусть властители меня наказывают — служить, служить тебе

¹ Под «преданностью куле» подразумевается следование наставлениям кула-гуру и любовь к шакти.

буду, о Всевышняя! Ни мыслью, ни словом, ни телом, ни деяниями не отступлюсь от твоего закона!“

55. Тот, чья бхакти непоколебима среди любых трудностей, почитаем богами, а в ином мире станет Шивой.

56. О Благая! Тот человек, который, постоянно страдая от болезней, бедности, несчастий и т. п., преданно почитает тебя, несомненно достигнет истины и освобождения.

<...>

74. О Богиня! Того, кто даже случайно повторяет „Кула, кула“, кула очищает по твоей милости. Для знающего кулу нет нужды в иных учениях, о Владычица кулы!

75. Подобным великим душам, кауликам, утвердившимся в куле, в конце их жизни я сам открываю высшее знание, нет в том сомнения.

<...>

90. Постигнув кулу, все люди бы освободились. Учитывая это, о великая Владычица, я критиковал кулу [в иных писаниях]¹.

91. Кула-дхарма критикуется ради тех пашу, которые лишены твоей милости, противятся знанию кулы и не признают [собственной природы].

<...>

95. В ведах, шастрах и агамах сообщается один и тот же метод достижения наслаждения и освобождения. Но увы! Дураки оскорбляют твою доктрину, любимую мною.

96. О Богиня, благодаря мне блуждают пашу в дебрях миллионов ученых трактатов — они не ведают кула-дхармы, там лишь тщетная гордость ложными знаниями.

97. Придя ранее в иной своей форме, я сочинил те писания пашу ради введения в заблуждение грешников.

<...>

¹ Имеется в виду критика каулизма в ряде пуран. Поскольку не все люди стремятся к освобождению, в этих пуранах представлена устраивающая их точка зрения.

102. Людей, имеющих иллюзорные представления, множество. Но малочисленны те, кто знает сущность кулы, о великая Владычица!

<...>

113. Ничто, кроме милости гуру, не ведет к постижению кулы. Преданные тебе знают, что только кула дарует наслаждение и освобождение.

<...>

135. [Мясо и вино] следует использовать согласно предписаниям агам — тогда ты быстро даруешь свою милость, о прекрасноликая! Не зная этого, человек погибает — это воистину так.

136. Не следует никогда даже траву срывать против закона; с другой стороны, даже убийство коровы или брахмана, совершённое согласно писанию, не несет греха.

137. Что еще сказать? О возлюбленная, послушай еще раз суть сказанного: средство достижения освобождения при жизни и счастья сокрыто в писаниях кулы!

139. О Парвати! Все писания кулы даны мною, поэтому они несомненно есть свидетельства знания. Не следует искажать их рассуждениями.

142. О Мать мира! Так вкратце раскрыто величие кулы. Что еще хочешь ты услышать, о Властительница кулы?»

Пятая улласа

<...>

36. «О Богиня, то вино лучшее, которое [позволяет проявиться] нетварному блаженству и всепоглощающей радости. Оно дарует благосклонность богов.

37. Пусть [йогин, стремясь] к большей полноте [переживания] высшего блаженства, наполнит чашу [вином] согласно своему желанию. Любимая, это приносящее радость вещество любят все боги.

38. Одним лишь созерцанием вина [йогин] освобождается от всех грехов. Благодаря одному только обонянию аромата вина обретается плод сотни жертвоприношений.

39. Одним лишь прикосновением к вину обретается плод посещения миллионов святых мест, о Богиня! Питьем же его непосредственно достигается четверичное освобождение¹.

40. В наслаждении вином пребывает иччха-шакти, в сущности вина — джняна-шакти, во вкусе — крия-шакти, в блаженстве же пребывает высшая [шакти] (*пара*)².

<...>

47. Благодеяние, совершаемое не ради меня, становится грехом. Грех же, ради меня совершаемый, обращается в благо, о Шамбхави!

48. Посредством тех же вещей, что приводят к падению, достигается и совершенство (*сиддхи*). Это открыто в священной доктрине кулы, а также великим Бхайравой³.

<...>

71. Те, кто предлагает нам, [Дэви и Шиве], с любовью мясо и вино, вызывая [наше и свое] блаженство, — мои возлюбленные, [истинные] каулики.

72. Наша высшая форма, характеризующаяся как бытие-сознание-блаженство (*сам-чит-ананда*), постигается [лишь] благодаря наслаждению веществами кулы (*кула-дравья*), а не иначе⁴.

¹ Имеется в виду четыре вида освобождения: *салокия* — пребывание в божественном мире; *сарупья* — обретение божественной формы; *самипья* — близость к Богу — и *саюджья* — единение, высший вид мокши.

² Речь идет о четырех силах, или энергиях, высшего Сознания (*читти*): сила воли (*иччха-шакти*), знания (*джняна-шакти*), действия (*крия-шакти*) и блаженства (*ананда-шакти*). В ряде традиций выделяется еще и пятая — сила осознания (*чит-шакти*); в данном случае она объединена с четвертой.

³ Подразумевается откровение, данное в тантрах кулы и *бхайрава-агамах* — высшем классе агам шиваизма.

⁴ Высшая форма означает *ямалу*, любовное единение Шивы и Шакти. Это трансцендентное единение постижимо через имманентное — через соединение с женщиной. Ступени этого соединения известны как 5М, т. е. *панчамакара* или *панчататтва*.

73. О любимая, переживание внутреннего экстаза, которое невозможно представить или описать, возникает [лишь] благодаря наслаждению веществами кулы, а не иначе.

74. Посредством наслаждения веществами кулы обретается видение истинной природы кулы, постижение себя как Бхайравы (*бхайрава-авеша*) и равное восприятие всего.

75. Подобно тому как дом, пребывающий во тьме, освещается светом лампы, так и Атман, окутанный майей, становится видимым благодаря питью вина.

76. О любимая! Тем, кто пьет вино, очищенное мантрой и предложенное гуру и Богу, больше не придется сосать грудь матери¹.

77. Вино — это Бхайрава, вино именуется *шакти*. Ах! Наслаждающийся вином очаровывает даже богов!

78. Любимая, тот человек, который, испив вина, не теряет осознанности, но погружается в созерцание, — освобожденный, каулика!

79. Вино — Шакти, Шива — мясо, наслаждающийся ими — сам Бхайрава. Блаженство, возникающее в единении двух, называется освобождением.

80. Блаженство (*ананда*) — это образ Брахмана, пребывающий в теле². Вино раскрывает это блаженство, поэтому его пьют йогины.

<...>

87. Ради прояснения сущности мантры, ради обретения состояния недвижения ума, ради освобождения от оков мира следует пить вино.

¹ То есть они станут свободными от круга сансары.

² Ср. «Тантралока» (XXIX. 97): «Блаженство — это образ Брахмана, пребывающий в теле в трех формах» (*Śrītantrāloka* / Ed. by Krishnanand Sagar. Dharmaj, 1984). «Сарволласа» (XXX. 7) добавляет: «[Кто постиг] блаженство как образ Брахмана, пребывающий в теле, для него всё есть источник совершенного блаженства. Медитация, лишённая блаженства, никчемна» (*Sarvollāsa* / Ed. by S. N. Khandelwal. Varanasi, 2003).

88. Тот же, кто пьет лишь ради удовольствия тела, — грешник. Надлежит [наслаждаться] для удовлетворения богов¹, будучи самому свободным от привязанности.

<...>

107–108. Идя снова и снова от брахмарандхры до муладхары и обратно, сила луны сознания (*чит-чандра-кундали*) [приводит к] слиянию с шакти (*шакти-самарасья*). Тот, кто в момент блаженства наслаждается питьем нектара, стекающего с лотоса пространства, [воистину] пьет нектар², иные же [просто] пьяницы.

109. Тот знающий йогу³, кто мечом знания убил в себе ограничивающие представления о благих заслугах и грехах, кто слился сознанием с Высшим, именуется вкушающим мясо.

110. Тот, кто подчинил органы чувств сердцу и соединил их с Атманом, он, о Богиня, [называется] вкушающим рыбу. Прочие же лишь убийцы живых существ.

111. Шакти пашу спит, шакти же каулики бодрствует. Служащий той [пробужденной] шакти и наслаждающийся ею есть [истинно] почитатель шакти.

112. Тот, кто исполнен блаженства единения с высшей Шакти, постиг соитие (*майтхуна*), все прочие лишь получают удовольствие от женщин.

113. О Повелительница кулы! Кто таким образом узнал из уст гуру цели пяти элементов, приносящих радость, тот, о Богиня, достигает освобождения».

<...>

¹ Согласно мнению Абхинавагупты, приводимому в «Гитартха-санграхе» (III. 11), «боги» в данном контексте обозначают органы чувств (*Gītārtha-saṅgraha* / Tr. by B. Marjanovic. Delhi, 2002).

² Данный стих указывает на нисхождение благодатной силы Божества, или *шактипату*, и описывает *кхечари-мудру* — состояние единения с высшей энергией сознания и определенную сексуальную практику.

³ «Слияние противоположностей есть йога» («Гитартха-санграха» II. 49).

Седьмая улласа

<...>

41. «Если [практикующий] наслаждается веществами кулы, не предлагая их [своей] шакти, его поклонение не принесет результата, а Богиня не будет к нему милостива¹.

<...>

90. Медитируя на единство гуру, божества и мантры², пусть [садхака] пьет вино для достижения великой радости — таково [мое] наставление.

<...>

94–95. Сказано, что питье-[вина] бывает трех видов: дивья, вира и пашу³. Пить перед Богиней — это дивья-пана, пить с *мудрой*⁴ и *асаной* — вира-[пана], а пить как придется, подобно животному, — пашу-[пана].

96. О возлюбленная! Дивья-[пана непосредственно] приносит наслаждение и освобождение, вира-[пана] дарует [только] наслаждение⁵, пашу-пана же приводит в ад.

97. Пока не проявляются нарушения восприятия и мышления и не утрачивается контроль над телом и речью, следует пить. Иное же — пашу-пана.

¹ Для практикующего кула-йогу ключевым моментом является общество женщины. Так, в «Кумари-тантре» (VIII. 12) сказано: «Женщины — богини, женщины — дыхание жизни, женщины — ее украшение. Следует всегда пребывать с женщиной, особенно с прекрасной!»

² Согласно доктрине кулы, знание внутренней сущности достигается посредством осознания единства гуру, мантры, божества, Атмана и шакти.

³ Это разделение согласно трем *бхавам*, духовным состояниям человека. Пашу — человек плотский, «скотина», вира — «герой», вставший на путь к Богу, дивья — совершенный, *сиддха*.

⁴ *Мудра* — особые ритуальные жесты в индийских религиях. См. также примеч. 3, с. 536.

⁵ Оно дарует переживание высшего блаженства (*парамананда*), которое является результатом божественной милости (*шактипата*). Освобождение же достигается тогда, когда садхака обретает состояние растворения в высшем (*самавеша*).

98. Следует пить вино, пока сохраняется контроль над органами чувств и пока рот не кривится. Иначе питье приводит к падению.

99. О Богиня, я объясню, как следует пить тем, кто получил полную инициацию в кулу (*пурнабхишека*). Следует поднять чашу обеими руками и, вспомнив *мула-видью* и *падука-видью*¹, пить столько, сколько возможно. Без сомнения, такой [йогин] освобождается.

100. Пусть он пьет, пьет и еще пьет — до тех пор, пока не упадет наземь². Поднявшись, пусть он пьет еще — и тогда он не родится более на этой земле.

101. Богиня удовлетворяется блаженством соития, оргазмом удовлетворяется сам Бхайрава, секретами же удовлетворяются все боги. [Поэтому] следует совершать эти три [поклонения].

102. То счастье, которое кула-йогины обретают в божественном (*дивья*) питье, неизвестно даже властителям всей земли.

103. То счастье, которое утвержденные в куле обретают в наслаждении веществами кулы, и есть освобождение — это истинно, о Прекрасноликая!»

<...>

Девятая улласа

Благая Богиня сказала:

1. «О Владыка кулы, я желаю услышать о йоге и качествах йогина. Поведай мне, о океан милости, о плодах поклонения и преданности куле!»

¹ Имеется в виду две мантры, получаемые при пурнабхишеке: мула — мантра Богини, падука — мантра гуру.

² Данное описание относится к движению энергии сознания — кундалини (см. строфы V. 107–108).

Господь сказал:

2. «Внемли, о Богиня! Я скажу тебе то, о чем ты спросила. Одним лишь слушанием этого непосредственно достигается [совершенство в] йоге.

3. Есть два вида созерцания: грубое (*стхула*) и тонкое (*сукшма*). Грубое — это [созерцание] образа, тонкое же — [созерцание] без образа.

4. Грубое созерцание предназначено для достижения неподвижности ума. [Но] ум становится неподвижным [не только] посредством грубого созерцания, но и посредством тонкого.

<...>

9. Свободное от концептуализации, подобное спокойному морю, созерцание пустотности собственной природы именуется самадхи.

10. Истинная природа сияет сама по себе, без какого-либо мыслительного процесса. Когда она сияет сама по себе, тогда [йогин может] стать единым (*танмая*) с нею.

11. Тот, кто, находясь в сновидении или бодрствовании, будто пребывает в глубоком сне, свободный от вдоха и выдоха¹, он, несомненно, освобожденный.

12. Каулика, чьи органы чувств спокойны, кто достиг сверхсознания (*унмана*) и подобен мертвому, именуется освобожденным при жизни (*дживанмукта*).

13. Он не слышит, не обоняет, не ощущает прикосновения, не видит, не знает удовольствия и страдания, не использует ум.

14. Подобно бревну, он не знает ничего и не сознаёт [разделения]. Тот, кто растворился в Шиве, называется пребывающим в самадхи.

¹ Имеется в виду свобода от дуализма сознания. В то время как обычные люди движимы двумя отдельными силами сознания — праной и апаной — у йогина эти силы пребывают в единстве, вследствие чего для него нет разделения.

15. Подобно тому как нет более различий, когда воду вливают в воду, молоко в молоко, а топленое масло в топленое масло, так и не остается [для него] различия между дживатманом и Параматманом.

16. Подобно тому как личинка благодаря силе созерцания превращается в пчелу, так человек силой самадхи постигает себя как Брахмана.

17. Подобно тому как гхи¹, выделенное из молока, невозможно вновь смешать с молоком, так и Атман, отстранившись от гун, никогда не вернется в прежнее состояние.

18. Подобно тому как человек, пребывающий в крошечной тьме, ничего в ней не видит, так и йогин не видит материальных объектов, поскольку освободился от ума.

19. Когда глаза закрыты, мир объектов не воспринимается. Но если он не воспринимается и с открытыми глазами, это признак созерцания.

20. Подобно тому как человек ощущает, что его тело чешется, так постигший высшего Брахмана знает, что происходит в мире.

21. Все мантры и их покровительствующие божества служат тому, кто постиг высшую реальность, не искаженную [мышлением и] превосходящую все формы речи (*варна*).

22. Любое действие того, кто утвержден в едином переживании Атмана, есть богопочитание; все, что бы он ни говорил, есть истинная мантра, и каждый его взгляд есть созерцание.

23. Когда достигнуто знание Параматмана, отождествление с телом прекращается. Везде, куда бы ни направился тогда ум, он испытывает самадхи.

24. Когда достигнуто видение Параматмана, узел сердца разрублен, все сомнения устранены и обусловленность кармой уничтожена.

¹ Гхи — топленое масло.

25. Когда достигнуто чистое высшее состояние властелина йоги, нет нужды стремиться к состоянию бога или асуры.

26. Для того, кто узрел вездесущего, нерушимого [Брахмана], чья сущность есть мир и блаженство, не остается ничего, что нужно было бы достичь или постигнуть.

27. О Богиня, когда достигнуты знание и мудрость, когда то, что необходимо познать, утверждается в сердце, когда состояние [высшего] покоя достигнуто, не нужны более ни йога, ни концентрация (*дхарана*).

28. Все предписания отпадают тогда, когда познан высший Брахман, подобно тому как нет нужды в опахале тогда, когда дует ветер с гор Малая.

<...>

32. Осознание себя как Брахмана даже в течение одного мгновения устраняет все грехи, подобно тому как восход солнца устраняет тьму.

33. Тот, кто постиг истину, обретает плод в миллионы раз ценнее, чем [плод] обетов, жертвоприношений, подвижничества, паломничества, подаяния, почитания богов и т. п.

34. Высшее состояние — спонтанность (*сахаджа*); среднее — созерцание и концентрация; повторение мантр и гимнов — ниже; жертвоприношения же и ритуалы — низшее.

35. Высшее [состояние] — осознание истины; среднее — повторение мантры в сердце; медитация на смысле писаний — ниже; мирские интересы — низшее.

36. Одно восхваление (*стотра*) равно миллионам ритуалов поклонения; одно повторение мантры (*джана*) равно миллионам восхвалений; одна медитация равна миллионам повторений мантры; растворение же [в высшем Боге] (*лая*) равно миллионам медитаций.

37. Нет мантры превыше созерцания, нет божества превыше Атмана, нет почитания превыше соединения (*анусандха*), нет плода превыше удовлетворения.

38. Высшее почитание есть недействие, высшее повторение мантры есть молчание, высшая медитация есть немсль, высший результат — отсутствие стремления к [результату]¹.

39. Йогину следует постоянно совершать *сандхью*² без использования мантр и воды, творить подвижничество без поклонения и огненных жертвоприношений, а почитание — без подношений.

40. Свободный от привязанностей и [при этом] привязанный, превзошедший обусловленность, поглощенный собственной природой — таков йогин, постигший высшую истину.

41. О Богиня! Тело — это храм, душа (*джива*) — это Бог Садашива. Следует отбросить увядшую гирлянду невежества и почитать Бога с осознанием того, что „Он есть я“.

42. Джива — это Шива, Шива — это джива. Тот, кто есть джива, — только Шива [и ничто другое]. Связанный путами, он — джива, свободный от пут — Садашива.

43. Покрытый шелухой рис — сырец, очищенный же от шелухи — [собственно] рис. [Человек], связанный кармой, — джива, свободный от кармы — Садашива.

44. Для брахманов Бог пребывает в огне, для мудрых — в сердце, для самопробужденных — в озарении (*пратибха*), для познавших Атман он везде.

<...>

49. Тот, кто погружен в высшее блаженство, возникающее благодаря пяти *мудрам*³, — повелитель йогин-нов, постигший сущность сущности⁴.

¹ Ср.: «Бхагавадгита» IV. 18–24.

² *Сандхья* — ритуал почитания бога солнца.

³ *Мудра* — «то, что приносит радость». В данном случае имеются в виду пять веществ, начинающихся на «м» (*панчамакара*). «Вино (*мадьа*), мясо (*мамса*), рыба (*матсья*), жареные зерна (*мудра*) и соитие с женщиной (*майтхуна*) — это 5М, вызывающие любовь Богини» («Куларнава-тантра» X. 5). Кроме того, существует пять тайных мудр (*каранкини*, *кродхини*, *бхай-рави*, *лелихана* и *кхечари*), представляющих собой определенные практики и сопряженные с ними уровни сознания.

⁴ Букв. «он видит Атмана в Атмане».

50. Любимая! Именно то счастье, которое рождается от женщины, мяса и вина, и есть освобождение для мудрых, но грех для глупцов.

51. Тот, кто всегда находит радость в мясе и вине, всегда медитирует на стопы [гуру], всегда свободен от сомнений, именуется кула-йогином.

52. Йогин, пьющий вино и вкушающий мясо, следующий пути собственной воли (*свеччхачара*)¹, осознающий тождественность „я“ и „То“, пребывает в [совершенном] счастье.

53. Тот [садхака], изо рта которого не пахнет мясом и вином, должен покаяться. До тех пор его следует избегать как пашу!

54. [Ощущая даже] только запах вина, пашу превращается в Пашупати²; не источая же запах вина и мяса, даже сам Пашупати становится как пашу.

55. Ценить то, что отвергает мир, и отбрасывать то, что важно для мира, — вот путь кулы, открытый великим Бхайравой.

56. О Владычица кулы! Для кауликов недолжное поведение (*аначара*) есть истинное поведение, запретное становится дозволенным, даже ложь обращается для них в истину!

57. О Владычица кулы! Кауликам можно пить то, что запрещено пить [в смрити], можно есть то, что запрещено, и вступать в связь [с теми женщинами,] с которыми это запрещено.

58. Для кауликов нет предписанного и нет запретного, нет добродетели и нет греха, нет рая и нет ада, о Владычица кулы!

¹ «В практике великой мантры единственное предписание — собственная воля. Следованием этому не нарушается дхарма. Какое учение может быть выше?» («Тантра-кауमुди» VI; см.: Tantra-kaumudī / Ed. by R. Jha. Darbhanga, 1969. P. 135.

² *Пашупати* (букв. «владыка пашу») — владыка живых существ, т. е. Шива.

59. О Повелительница кулы! [На этом пути] невежественные обретают знание, бедные — богатство, немощные начинают процветать.

60. О Владычица кулы! Враги кауликов становятся их друзьями, власть имущие непосредственно им служат, и все люди относятся к ним дружественно.

61. О Владычица кулы! Отвернувшиеся от кауликов [вновь] поворачиваются к ним, надменные склоняются перед ними, а противники становятся их помощниками.

62. О Владычица кулы! Лишенное благих качеств становится для кауликов благим, чужое (*акула*) становится родным (*кула*), противоречащее дхарме превращается в дхарму!

63. О Богиня! Для кауликов смерть становится целителем, дом становится явленными небесами, общение с женщинами становится для них добродетелью, о Владычица кулы!

64. О любимая, что еще можно к этому добавить: воля кула-йогинов всегда исполняется, в этом нет сомнения.

65. О Владычица кулы, кула-йогин может принимать те или иные обличья и пребывать на той или иной стадии жизни (*ашрама*) и оставаться неузнанным.

66. Принимая различный облик, йогиньи бродят по этой земле ради блага людей, но люди их не знают.

<...>

74. Иногда подобный мудрецу, иногда — еретику, иногда демону — в различных обличьях йогин странствует по земле.

75. Йогин наслаждается объектами ради блага мира, а не из желания [потакать себе]. Проявляя милость ко всем людям, он наслаждается земной игрой.

76. Подобно тому как солнце всё иссушает, а огонь пожирает, так и йогин: наслаждаясь всевозможными вещами, он не затрагивается злом¹.

<...>

80. Тот путь, по которому идут йогины, и есть высший путь — подобно тому как восток находится там, где восходит солнце.

81. О Владычица кулы! Куда бы ни шел слон, это и есть путь; так и путь кула-йогина там, куда он идет.

<...>

93. Там, где пребывает познавший кулу, будь он всеведущий или дурак, лучший из всех или худший, пребиваем и мы с тобою, о Богиня!

94. Я живу не на Кайласе, не на Меру и не на Мандаре²! Там, где находятся знающие кулу, там и я, о любимая!

<...>

104. О лотосоокая! Пищу, предложенную тебе, ты принимаешь одним лишь взглядом. Я же вкушаю ее с языка преданных.

105. О Богиня, почитанием твоих преданных я несомненно почитаю! Поэтому пусть тот, кто ищет моей милости, почитает твоих преданных.

106. То, что делается для утвердившихся в куле, делается для богов. Все боги любят кулу, поэтому надлежит почитать кауликов.

<...>

125. Поистине, пребывающий в теле не может вообще отказаться от действий. [Истинный] отреченный тот, кто не привязан к плодам действий.

¹ Использованное слово, *бхуктва* (bhūktvā), также означает «вкушая». Йогин вкушает все вещи, поглощая их в своем сознании, и при этом остается незапятнанным двойственностью.

² Одна из священных гор в Индии, ассоциирующаяся с Кришной.

126. Следует понимать, что органы чувств и действий выполняют свою работу, и отбросить эго; делающий так не будет запятнан.

127. Действия, совершаемые по обретении [истинного] знания, не затрагивают познавшего истину, подобно тому как капли воды [скатываются] с листа лотоса.

128. Для утвердившегося в той [истинной природе] нет праведных и неправедных деяний, они происходят, но [более] не запятнывают.

129. Любимая! В том, кто предан истинному знанию, возникает спонтанное блаженство. Такой познавший, не связанный стремлением к плодам, свободен от действия».

<...>

Одиннадцатая улласа

<...>

10. «Поклонение без мантры, *тарпана*¹ без мяса и питье вина без женщины никчемны, о любимая!

<...>

46. Линия передачи (*парампарья*), откровение, традиция (*амная*), мантра, образ жизни и все остальное эффективно лишь тогда, когда знание получено из уст гуру, никак иначе, о любимая!

<...>

50. Тот, кто слушает наставление о пути кулы, и тот, кто дает наставления в соответствии с писанием, несомненно достигнут проявленного соединения йогини и виры.

51. О Владычица кулы! Те, кто лишен веры в эту дхарму кулы, падают в ад и остаются там до гибели мира.

<...>

69. Каула должен избегать пяти [действий]: покаяния, самоубийства, *санньясы*, принятия религиозных обетов и паломничества.

¹ *Тарпана* — собый тантрический ритуал почитания божеств.

70. Убийство виры, пьянство, соращение жены виры, кража имущества или денег виры и поддержка совершающих эти деяния именуется пятью великими грехами для кауликов, пребывающих в семье кулы.

<...>

83. Внутри — каула, снаружи — шайва, среди людей — вайшнава¹. О Богиня, как молоко [содержится] внутри кокоса, так и кулу следует хранить в тайне».

<...>

Двенадцатая улласа

<...>

12. «Нет мантры выше падуки, нет божества выше гуру, нет посвящения выше шактистского, нет добродетели выше почитания кулы².

13. Образ гуру — основа медитации, стопы гуру — основа поклонения, слово гуру — основа мантр, милость гуру — основа освобождения³.

<...>

19. Когда великий наставник передает ученику свою сущность, тогда ученик освобождается от перерождений.

<...>

41. Подобно тому как огонь мгновенно сжигает кучу хлопка, так любовь (*бхакти*) сжигает неблагие деяния и тяжкие грехи.

¹ В более раннем варианте этой знаменитой максимы, данном в «Мригендра-тантре» и затем в «Тантра-алоке» Абхинавагупты, было: «В миру же — вайдика». Поздний, очевидно бенгальский, вариант встречается помимо самой «Куларнавы» еще и в «Каула-упанишаде» и в ряде других тантр.

² Почитание кулы есть почитание шакти. По словам «Бхута-шуддхитантры» (VII. 17), «та шакти, которая дарует освобождение, проявлена в женщине».

³ Хотя освобождение есть результат лишь милости Бога и ничего иного, в «Куларнаве» (XIV. 3) сказано, что «без посвящения нет освобождения». В действительности милость гуру и дар посвящения есть непосредственное следствие шактипаты.

42. Почтение вере в гуру, дарующей успех во всем. Благодаря ей даже глина, древесина и камень начинают плодоносить!

43. Ни йога, ни аскеза, ни поклонение богам не приведут к спасению. На этом пути кулы, свободном от иллюзии, спасает лишь любовь.

44. О Богиня, какие мантры не принесут совершенство (*сиддхи*) преданному, который видит весь мир наполненным [присутствием] гуру?

45. Тот, кто считает гуру обычным человеком, мантру — набором звуков, а образ божества (*мурти*) — камнем, попадет в ад.

46. Гуру не следует считать простым смертным. Если некто считает его таковым, то он никогда не достигнет совершенства ни с помощью мантр, ни через почитание богов.

<...>

49. Гуру — отец, гуру — мать, гуру — Бог, Всевышний владыка.

Когда Шива гневается, гуру спасет; если же гуру в гневе, то спасать некому.

50. Надлежит делать то, что является благом для гуру, умом, словом, телом и действием. О Богиня, причинение вреда гуру ведет к рождению навозным червем!

51. Обманывающие святого гуру ради тела, богатства или [сохранения] жизни несомненно рождаются червями, мельчайшими организмами или насекомыми.

52. Из-за отвергания мантры наступает смерть, из-за отвергания гуру приходит бедность. Тот же, кто отверг и гуру, и мантру, попадает в ужасный ад.

53. Следует пребывать в теле ради гуру, накапливать богатства ради него. Следует исполнить указания гуру, даже если можно лишиться жизни.

<...>

61. Все, что узнаётся, будь то мантры, агамы и т. п., следует рассказывать гуру. То, что он подтвердит, надлежит принять, что запретит — отвергнуть.

62. Не следует рассказывать кому-либо тайны, изложенные в шастрах своей [традиции]. Раскрывающий их, без сомнения, нарушает принципы традиции (*самая*).

63. О Владычица кулы! Следует всегда осознавать единство с гуру, а не разделение. А также делать благо для всех живых существ, видя в них Атман».

<...>

ВЬЯКАРАНА

Бхартрихари

ВАКЬЯ-ПАДИЯ

[Трактат] о предложении и словоформе

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Трудно переоценить значение традиционной индийской грамматической школы *вьякарана* для индологических штудий. Ее изучение по праву может считаться ключевым для правильного понимания классической индийской философии и индийской культуры в целом.

Эта школа представлена плеядой имен, наиболее значимыми и известными из которых являются Панини (V в. до н. э.), Катьяяна (III в. до н. э.), Патанджали (II в. до н. э.) и Бхартрихари (ок. V в. н. э.) — автор знаменитого трактата «Вакья-падия» («[Трактат] о предложении и словоформе», далее ВП), известного также под названием «Триканди» («Троекнижие»), составленного в форме *карик* — кратких, емких философских выкладок в стихотворном размере *ануштубх*.

К основному тексту ВП, который дошел до нашего времени в форме трех книг (*канда*) значительного объема, примыкает обширная комментаторская литература, причем частично сохранился, как предполагается, авторский комментарий на первые две книги этого сочинения.

Книги, составляющие корпус ВП, называются «Брахма-канда» («Книга о Брахмане»), именуемая также «Агама-самуччая» («Собрание традиций»), «Вакья-канда» («Книга о предложении») и «Пада-канда» («Книга о словоформе») или «Пракирна-канда» («Книга-собрание»).

Третья книга, в свою очередь, делится на 14 подразделов-*самуддеш*, носящих следующие тематические названия: «Джати-самуддеша» («Раздел о родовом общем»), «Дравья-самуддеша» («Раздел о субстанции»), «Самбандха-самуддеша» («Раздел о связи»), «Бхуйодравья-самуддеша» («Еще раз о субстанции»), «Гуна-самуддеша» («Раздел о качестве»), «Дик-самуддеша» («Раздел о месте»), «Садхана-самуддеша» («Раздел о средствах»), «Крия-самуддеша» («Раздел о действии»), «Кала-самуддеша» («Раздел о времени»), «Пуруша-самуддеша» («Раздел о лице»), «Санкхья-самуддеша» («Раздел о числе»), «Упаграха-самуддеша» («Раздел о характеристике действия»), «Линга-самуддеша» («Раздел о роде») и «Вритти-самуддеша» («Раздел о сложных образованиях»).

В своем сочинении Бхартрихари подверг детальному анализу предшествующую традицию индийской грамматики и придал ей статус именно лингвофилософской дисциплины. Как явствует из заключительных строк второй книги ВП, традиция непосредственной (что в Индии, как правило, значит устной) передачи знания была прервана. По свидетельству ВП, произошло искажение понимания текста «Махабхашьи» Патанджали: текст этот, с одной стороны, представлял собой развернутый комментарий к сутрам Панини, а с другой — критическое исследование «Санграхи» (букв. «собрание»), огромного по своему объему грамматического трактата, приписываемого древнему грамматисту Вьяди. Этот трактат не сохранился. Грамматист Чандра и прямой наставник Бхартрихари — Васурата восстановили прерванную традицию, обретя вновь подлинное понимание «Махабхашьи» — трактата, который сохранился к тому времени лишь на юге Индии.

Глубина и масштабность исследования, предпринятого Бхартрихари, поистине поражает, а созвучность его идей ряду положений современной лингвистической и философской мысли безусловно говорит в пользу актуальности изучения этого автора и в наши дни.

Согласно воззрениям Бхартрихари (характеризующимся как лингвистический монизм), в основе мироздания лежит «безначальная и бесконечная» реальность — *Брахман*, который

есть «неделимая» (*акшара*) универсальная вербальность, «словосущность» — *шабда-таттва*, «разворачивающаяся» бытием «предметов-смыслов» (*артха*). Ею «осуществляется становление Вселенной» (*prakṛiṃ jagato yataḥ*) (ВП I. 1). Здесь следует отметить, что слово *акшара* означает на санскрите нечто «единое, неразрушимое, неделимое», а также имеет значения «слог», «священный слог Ом». Далее, словом *артха* на санскрите обозначается как внешний объект, референт, так и смысл, цель высказывания. Говоря о становлении Вселенной, Бхартрихари использует слово *prakṛiṃ*, которое имеет значение «возникновение, становление», а в узком терминологическом употреблении может обозначать также процесс словообразования по правилам грамматики путем определенных операций, совершаемых над корнем. То есть процесс творения уподобляется процессу создания словоформы. Такое наложение значений не случайно. Уже самой первой карикой ВП (как правило, в текстах такого рода начальные строки как бы в свернутом виде уже содержат в себе суть всего излагаемого) Бхартрихари вводит нас в проблематику ВП, состоящую в совмещении, а правильнее сказать — в отождествлении планов видимой реальности и языковой действительности. И эта мысль является лейтмотивом всей ВП. Речь у Бхартрихари не только средство общения людей, не способ связывать объекты действительности между собой в сознании — она, манифестирующая себя в ряде проявлений, суть само сознание и внешняя действительность. Она — «воспринимающее, воспринимаемое и само восприятие» (ВП I. 4). События (предметы) суть смыслы, формирующие речевую ткань осознания. Извечный *брахман*-словосущность, представленный взаимно тождественными его проявлениями — несущего смысл элемента (*шабда*) и высказывания-предложения (*вакья*), обладает многочисленными силами, способностями (*шакти*), главной из которых является сила времени, создающая видимость последовательности (ВП I. 3; III. 9, «Раздел о времени»). Таким образом, коллизия сосуществования абсолютного, единого бытия и мира разделенных феноменальных объектов разрешается у Бхартрихари признанием за речью онтологического статуса, статуса

начала, самой сутью которого является совмещение в себе взаимно противоречивых качеств единства и множественности, которые предстают в ней как единство смысла и множественность средств, его проявляющих.

В настоящей публикации вниманию читателей предлагается перевод фрагмента второй книги ВП. Регулярные исследования ВП на Западе и в Индии начались сравнительно недавно, примерно в 1960-х годах, в России же они практически не велись. При этом явный акцент в этих исследованиях делался на онтологических, гносеологических и наиболее общих лингвистических вопросах философии Бхартрихари, то есть на проблемах, освещаемых прежде всего первой книгой ВП. Достаточно детально исследовались отдельные главы третьей книги. К проблематике второй книги ВП обращались реже, а в нашей стране она до сих пор не была предметом серьезного изучения. Между тем материал второй книги ВП, превосходящей объемом первую, сложно структурированный и представляющий собой значительную трудность для интерпретации ввиду высокой «техничности» содержания, может быть чрезвычайно интересным для людей, интересующихся индийской философской и лингвистической проблематикой.

В этой книге Бхартрихари обращается к освещению ключевого для всей индийской лингвофилософии вопроса — к определению смыслонесущего начала в языке / речи. Бхартрихари настаивает, что таковым нужно считать именно предложение — *вакья*¹. Словоформы (*пада*) и их значения — единицы, не обладающие реальностью, самостоятельным бытием. Они вычленяются в ходе лингвистического анализа для нужд грамматики и являются средством языкового обучения. Они не носители собственно смысла, но лишь средства его проявления. Смысл же един и проявляется одномоментно в форме раскрытия — *спхоты*. *Спхота* — одно из важнейших понятий индийской

¹ При выборе возможных соответствий индийскому термину *вакья* из восходящих к античной традиции терминов «синтагма», «предложение», «период» мы предпочли нейтральный термин «предложение».

лингвофилософии. Ее реальность оспаривалось многими философскими школами. Особо резкой критике подвергла теорию *спхоты* миманса.

Вторая книга ВП (около 485 карик) построена в виде полемики между сторонниками разных определений предложения, принадлежащими к различным школам индийской мысли. Построение текста этой книги сложно, позиции полемизирующих сторон не всегда четко разграничены, да и номинация самих спорящих сторон проблематична. Иногда за оппонирующей стороной видна позиция, близкая воззрениям мимансы, в других же случаях трудно сказать, какой именно школе принадлежит та или иная точка зрения — мимансе, одной из школ грамматики или представителям какой-либо иной школы. При атрибутировании точек зрения в основном приходится полагаться на свидетельства Пуньяраджи (ок. XI в.), автора комментария («Тика») на ВП¹. Пуньяраджа указывает на две позиции участников дискуссии — *падаваду* («учение о бытовании слова / словоформы») и *акханда-вакьяваду* («учение о неделимости предложения»). Комментируя практически каждую карик ВП, он снабдил текст второй главы межстрочными примечаниями, поясняющими, как предыдущая мысль Бхартрихари связана с последующей или как следует атрибутировать то или иное положение, то есть где автор высказывает собственную точку зрения, а где опровергает чужую.

ВАКЬЯ-КАНДА КНИГА О ПРЕДЛОЖЕНИИ

[Автор приводит восемь определений природы предложения]:

1. Глагол; соединение [слов]; общее, существующее в соединении [слов]; единое, нечленимое Слово; последовательность [слов как таковая]; свертка в уме;

¹ Базовый (возможно, авторский) комментарий «Вритти» на вторую книгу сохранился в крайне плохом состоянии.

2. первая словоформа; каждая словоформа по отдельности, но нуждающаяся [в других], — [таково] различие во мнениях о [природе] предложения, [существующее] среди знатоков *ньяй*¹.

<...>

[Автор излагает позицию учения о неделимом предложении — *акханда-вакье*]:

7. Как восприятие любого предмета едино, но членится, следуя делению в видимом [объекте], так же [обстоит дело] и с пониманием смысла предложения.

8. Как единый по сути пестрый цвет² описывается через перечисление различных [цветов, таких как] синий и т. д.,

9. так и описание единого, совершенно независимого предложения осуществляется через нетождественные [ему] слова, нуждающиеся друг в друге.

10. Как в словоформе [искусственно] выделяют основу, аффикс и т. д., так и в предложении осуществляется [искусственное] вычленение словоформ.

11. Как в частях фонем [можно усмотреть]³ сходство с другими фонемами, так и части [сложных] словоформ имеют сходство с другими словоформами.

¹ Знаток *ньяй* (*ньяявадин*) — знаток кратких, но емких правил-определений (подчас имеющих характер афоризмов), своеобразных формул-максим, широко применявшихся в грамматике и других традиционных дисциплинах.

² Имеется в виду *читра-рупа* вайшешиков. В системе вайшешика выделяли как независимо существующий особый пестрый цвет, который не сводился к сумме элементарных цветов, якобы его составляющих. По всей видимости, Бхартрихари был хорошо знаком с вайшешикой и мог использовать ее материал в своих сочинениях.

³ По свидетельству Пуньяраджи, речь идет об изменениях фонем по правилам сандхи, когда может возникать иллюзия появления новых (двугласных) фонем на месте старых. Например: *tava + eva = tavaiva*, где дифтонг *ai*, по сути неделимый звук (*акшара*), может быть сочтен как состоящий из двух звуков — *a* и *i*.

12. [Словоформы] *vṛṣabha*, *udaka*, *yāva* ¹ обладают частями, [которые напоминают самостоятельные слова, но в действительности они] не несут значения; ведь [применение] метода [обнаружения] соответствия и разницы (*anvayvyatirekau*)² [между частью формы слова и тем или иным аспектом его значения] диктуется [лишь] практическими нуждами³.

¹ При разложении этих словоформ на составляющие можно усмотреть такие «значимые», элементы, как *ṛṣabha* (бык), *uda* (вода), *yāva* (ячмень), хотя в действительности эти слова едины и не образованы какими-либо значимыми элементами. Но для удобства обращения с речевым потоком в грамматике принято его членить, и поэтому искусственно выделяют такие значимые элементы, как основа и аффикс. Делают это методом *анвая-вьятиреки* (см. примеч. 2). Интересной представляется сравнение данной карики с пассажем в трактате Аристотеля «Об истолковании», где он, рассуждая о так называемой «высказывающей речи», говорит о том, что слог в слове не означает чего-либо, подобно тому как в слове *mus* — «мышь» — нельзя усмотреть значимый элемент *'us* — «свинья». Такое понимание этого места, к сожалению, ускользнуло от русских переводчиков Аристотеля, которые этот фрагмент переводят следующим образом: «Отдельный же слог [слова] „человек“ не означает что-либо, точно так же как „ышь“ в [слове] „мышь“ ничего не означает, а есть один только звук» (см.: *Аристотель. Об истолковании* / Пер. Э. Л. Радлова, сверенный и переработанный под ред. З. Н. Микеладзе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 95.

² Метод *анвая-вьятиреки* — это метод обнаружения значений частей словоформы. Слово *анвая* буквально означает «последовательность», а *вьятирека* — «разница». Сам метод представляет собой компонентный анализ планов выражения и содержания с установлением соответствий между единицами плана содержания и единицами плана выражения. При этом когда в противопоставляемой паре словоформ один из элементов формы присутствует в обеих словоформах, то предполагается, что как раз он и отвечает за передачу того или иного аспекта значения, общего для обеих словоформ, в то время как формальные элементы, различающиеся (*вьятирека*) в словоформах, ответственны за разницу в значении словоформ. Этот анализ напоминает процедуру определения дифференциальных признаков единиц разных языковых уровней, принятую в европейской лингвистике.

³ В данном случае имеется в виду повседневная практика грамматистов, которые вынуждены прибегать к различным уловкам, например к введению некоторых искусственных, в реальности не существующих образований (корни, аффиксы и их значения), чтобы достичь главной прагматической цели — создания системы, которая позволила бы обучающемуся «порождать» грамматически выверенную (а следовательно, правильную) речь.

[Нечленима как подлинная форма предложения (*спхота*), так и его смысл]:

13. Если же нет деления у [несущей смысл] *шабды*, то откуда же ему быть у смысла? [Это только] несведущий осмысляет процесс словообразования [как складывание значимых] частей.

14. Как в [комposite] *brāhmaṇakambala* нет какого-либо [элемента, несущего] смысл «брахман», так и в предложении: *Devadatta* и т. д.¹. [слова] не обладают [самостоятельным] смыслом².

[Далее следует критика утверждения мимансы о том, что предложение — это соположение слов, связанных взаимным дополнением, уместностью и взаимной близостью, а смысл предложения — соединение смыслов отдельных слов (*абхихита-анвая*)]:

15. Исчезнувший общий смысл не присутствует в частном; почему исчезает [уже] воспринятый [смысл и] где пребывает исчезнувшее?

16. Если же смысл предложения, [как получается, не определяется] словом, то, [аналогично], смысл словоформы [не будет обусловлен фонемами]; если так, то исчезает связь слова и смысла³.

¹ Имеется в виду фраза: *Devadatta gāmabhyāja śuklām daṇḍena* — «Девадатта, погоняй белую корову палкой». Эта фраза — часто встречающийся в сочинениях индийских грамматистов (начиная с Патанджали) пример стандартного (имеющего полный набор членов) предложения, с помощью которого объясняются различные грамматические правила.

² *Brāhmaṇakambala* — букв. «одеяло брахмана». И комментарий «Вритти», и «Тика» Пуньяраджи указывают лишь, что в этой карике Бхартрихари говорит: как смысл сложных слов не реализуется в виде простой суммы значимых компонентов, которые, таким образом, оказываются «вне смысла» (*anarthakāḥ*) завершенной лингвистической формы (*шабда*), так и предложение обладает смыслом, не являющимся простой суммой смыслов слов, его составляющих. Однако, как представляется, этой карикой Бхартрихари косвенно отсылает к одному из пассажей «Махабхашьи» Патанджали, где обсуждается случай «четкой» и «нечеткой» денотации (*вьякта-абхидхана* и *авьякта-абхидхана*).

³ Суть возражений, излагаемых в этой и предшествующей кариках, сводится к следующему. Каждое слово, конструирующее предложение, само

[Изложение позиции, согласно которой предложение есть соединение изначально взаимосвязанных слов, имеющих конкретное значение (*анвита-абхидхана*)]:

17. Согласно некоторым, слова, [означающие] частное [и поначалу] представляющиеся [как слова, означающие] общее, проявляют [свое значение в сознании] воспринимающих в соединении с другими словами [предложения].

18. Ведь, по их [мнению], весь смысл предложения обретаётся в каждой [его] части, но у воспринимающих постижение смысла [предложения происходит лишь тогда, когда они все] наличествуют.

[Автор опять возвращается к изложению теории неделимого предложения и говорит об иллюзорности членения единого интуитивного постижения смысла — вспышки осознания (*пратибха*)¹]:

19. Под [тем, что несет смысл, т. е.] под словом, понимают и непроявленное [слово, и слово], имеющее последовательность, и частично артикулируемую [речь] (*упамишу*); но [на самом деле оно] лишено последовательности, [и только] представляется умом (*буддхи*)² как нечто растянутое³.

по себе имеет общий смысл. Но на выходе из уст говорящего смысл предложения оказывается частным, конкретным. Как могут слова, которые, проявив общий смысл, исчезают после своего произнесения, проявлять затем и частный смысл? Из этого можно сделать абсурдный вывод, будто частный смысл и вовсе не определяется словом как таковым (*ашабда*). При подобном подходе абсурдным окажется и существование такой единицы (и сопутствующего ей значения) как словоформа, поскольку фонемы, конструирующие ее, существуют только миг. Следовательно, при данном подходе ставится под сомнение нерушимость связи слова (знака) и смысла, которую признавали сами мимансаки.

¹ Подробнее см.: ВП II. 143–152.

² *Буддхи* — способность формировать и удерживать идеи и концепции. У Бхартрихари он означает начало, ответственное за разделение (по сути иллюзорное) единства смысла (восприятия мира) и привнесение в осознание элемента последовательности.

³ То есть в последовательности сменяющих друг друга элементов.

[Поясняется взгляд на предложение как на общее, существующее в соединении слов]:

20. Как при единичном перемещении не воспринимается [общий] характер действия, а при повторе [его] проявляется общее [таких различных] действий, как криволинейное [движение] (*бхрамана*)¹ и т. п.,

21. так [и] с фонемой, предложением, словоформой — [они] сходным образом проявляются через звучание [и поэтому воспринимаются как одно с ним], хотя [в действительности] их природа абсолютно отличается [от природы проявляющего их звучания].

22. Ведь, по существу, откуда быть [разделению на] предыдущее и последующее в вечных и непрерывных (*нитья*) [сущих]? Но это — способность единого [предложения-*спхоты*] так себя проявлять.

23. Подобно таким представлениям, как «быстрое» и «медленное», которые [как события ума в действительности] не имеют [каких-либо определенных] временных значений, но кажутся имеющими, так и [звуки демонстрируют] свойство [представляться имеющими временные значения, такие как] долгий или краткий.

24. Но ведь непрерывное время² не может члениться посредством чуждых [ему] мер³. В отсутствие же относительных мер о какой последовательности [может идти речь]?

25. То понимание, которое рождается от этих [мер, в действительности] едино и лишено частей; ведь это [осознание] само способно (*шакти*) [представляться] как

¹ *Бхрамана* — особый тип движения, выделяемый вайшешикой.

² В философии Бхартрихари времени отводится роль активной творческой способности Брахмана. Оно само по себе извечно и неделимо, но посредством подчиненных ему сил создает иллюзию последовательности.

³ В повседневности время членится на секунды, минуты и т. д. «Грамматическое» время, т. е. время произнесения кратких и долгих слогов, измеряется условной единицей, именуемой *матра* («мора»). Краткому гласному соответствует одна матра, долгому — две, удлинённому — три матры.

будто разделенным и осмысляющим себя через последовательность¹.

[Оппонент]:

26. [Но тогда] семя [последовательности], зароненное в него [его] причастностью к воспроизведению последовательности, невозможно трактовать ни как тождественное, ни как не тождественное [ему]².

[Ответ]:

27. Это [семя, в действительности] лишенное последовательности, когда [активизируются] предрасположенности анализировать (*бхавана*)³, [демонстрирует] способность к последовательности, и так нечленимый предмет-смысл воспринимается как делимый.

28. Если бы в предложении [в реальности существовали] такие [конструирующие его] словоформы, а в словоформе, [в свою очередь, можно было бы выделить некие реальные] фонемы, [то тогда] в фонемах должно [было бы наличествовать] деление частей, как [в случае с] атомами⁴.

¹ *Krama-pratyavamarṣinā*. Употребление этого определения для *буддхи* у Бхартрихари представляется достаточно интересным. *Пратъявамарша* — один из базовых терминов философии кашмирского шиваизма, в которой он означает самоосознание высшего начала. То, что это слово употребляется у Бхартрихари, — одно из косвенных свидетельств связи системы *трика* (кашмирского шиваизма) и лингвофилософии Бхартрихари.

² Если семя последовательности отлично от буддхи, то как буддхи — единое осознание — может воспроизводить последовательность? Если же оно тождественно буддхи, то как это осознание может считаться единым и лишенным последовательности? Иными словами, как единство и множественность могут иметь один субстрат — ум-буддхи?

³ Слово *бхавана* (букв. «попущение быть») у Бхартрихари означает весь комплекс установок в сознании, которые проявляют себя как предпосылки любого рода познания. Они возникают автоматически, членя познаваемый предмет на основании обретенного ранее опыта. Эти установки, как считает Бхартрихари, по природе своей вербальны, так как любая активность в мире в корне своем словесна.

⁴ Имеется в виду традиционная критика атомизма.

29. [Тогда] из-за невосприимчивости частей не будет ни фонемы, ни словоформы; при невозможности [же] указания последних как можно указать на иное [целое]?

[Определение предложения как «свертки в уме»]:

30. Другие же полагают [подлинным] словом внутреннюю единую словосущность, которая проявляется в артикулируемых звуках и тем самым оказывается единой в предложении.

31. Так, по их мнению, внутренний [единый] смысл проявляется частями [через] значения [словоформ]; две стороны единой сущности — [подлинное] Слово-[предложение] и [его] смысл — неотделимы друг от друга.

32. [Отношения] проявляемого и проявляющего, причины и следствия — извечная форма [проявления] того атмана-словосущности, пребывающего внутри¹.

33. У нее, [словосущности], есть две способности: [проявлять] наличие и [проявлять] отсутствие². [Хотя эти способности и коренятся в сущности], лишенной последовательности, они создают видимость последней при [речевом] обиходе (*vyavahara*).

¹ Комментатор Пуньяраджа отсылает к ВП I. 4: «[У этого Брахмана-словосущности], единого, содержащего [в себе] семена [всех проявлений, наличествует] аспект множественности в форме [состояний] субъекта опыта, объекта опыта и [самого] опыта» (букв. «вкушающего, вкушаемого и вкушения»).

² *Astitvanāstitvasāmarthyē*. «Вритти» комментирует это как «две способности бытия и небытия» (*dve sāmāthyē bhāvābhavākhyē*). «Две способности» — это две силы, создающие видимость последовательности в единой по сути высшей реальности — Брахмане. В предложении это последовательность отдельных словоформ, в повседневности — последовательность воспринимаемых предметов. Этот Брахман — реальная субстанция (*dravya*), которая едина во всех вещах, подобно тому как одно и то же золото присутствует во всех разнообразных золотых украшениях (ВП III. 2. 4).

[Приводится ряд возражений против того, что предложение конструируется из частей]:

34. Если утверждается наличие смысла у словоформы [на основании] критерия восприятия [его в предложении], то при накоплении смысла в [каждой последующей] словоформе и «оставлении» [своего смысла предыдущей будет] бессмысленной словоформа [как самостоятельная единица, определяющая смысл предложения]¹.

35. Смысл слова «царь» понимается [через] различные формы *gājan*²; в сложном же слове словоформа [*gāja*], подобная глагольной, [семантически] связывается с другим [компонентом сложного слова — в значении «царь»]³.

36. Как в произнесенном [сложном слове] *ашва-карна* некий определенный смысл постигается [и] без [непо-

¹ Когда произносится первое слово предложения, то мы, не зная, что следует далее, понимаем лишь общее значение слова. Например, при произнесении слова «дом» в начале предложения мы можем получить лишь общую идею «домовости», не зная, идет ли речь о строящемся доме или об уже имеющемся. При озвучивании же следующего слова происходит конкретизация смысла. Предыдущее слово растворяет свое значение в последующем, и последующее слово несет смысловую нагрузку суммы своего значения и значения предыдущего слова. Это слово, в свою очередь, растворяет свое значение в последующем, до тех пор пока не произнесено последнее слово предложения. Таким образом, по мысли Бхартрихари, как можно говорить о том, что смысл предложения определяется словами, если к моменту появления предложения (т. е. произнесения последнего слова) их уже, по сути, не существует как единиц, обладающих отдельным значением? И даже если они существуют (скажем, в воспоминании), то это уже будут в действительности слова, помнявшие свое общее значение на частное. Иначе говоря, это уже будут другие слова, не те, которые конституируют предложение.

² Слово *gājan* («царь») в потоке речи реализуется через различные формы: *gājā*, *gājānam*, *gājñā*, *gājñe* и т. д. Если бы слово «царь» существовало как реальная единица речи, то и форма его была бы постоянной — как неизменный маркер данного смысла.

³ Словоформа *gāja* в композите *gājariṇiṣa* идентична форме императива 2-го л. ед. ч. глагольного корня *gāj* — «сиять». Таким образом, эта композита может истолковываться как фраза: *He gāja, riṇiṣa* = *Bhrājasva riṇiṣa*, т. е. «Сияй, о человек». Однако мы воспринимаем смысл композиты *gājariṇiṣa* правильно — как «царский слуга». Почему? Потому, что смысл принадлежит этому сложному образованию — композите целиком, а не складывается из значений элементов, якобы ее составляющих.

средственной связи с конем]-*ашвой*, так [происходит] и восприятие любых [форм такого рода]¹.

[Возражение *падавадина* против *акхандавады*: если это так, то деление слов на *рудхи* и *арудхи* будет невозможным]:

37. При определении [степени] тождественности [смысла сложного слова и смысла объясняющего его предложения] из-за [того, что некоторые сложные слова демонстрируют] изменение [своего] смысла в [объясняющих их] предложениях, [они] классифицируются как *рудхи* — но [эта классификация действительна] только в науке [грамматике]².

38. То, что можно применить, [а затем] отбросить, называют «средствами»; употребление средств не является обязательным³.

39. Один человек воспринимает предмет — [науку грамматику] — посредством одного, [другой — посредством другого]⁴, но различные [значения словоформ], соединенных или обособленных, [всегда] обусловлены предложением.

¹ Сложное слово *ашва-карна* (*aśvakarṇa*) — название вида растения, хотя буквально эта композита значит «лошадиные уши» (*ашва* — «лошадь», *карна* — «ухо»). Данный случай подобен русскому словосочетанию «анютины глазки», которое означает именно некий цветок и не подразумевает глаза какой-либо Анюты, хотя этимологически оно и может восходить к ситуации, где такого рода глаза фигурировали.

² *Рудхи* — технический термин, означающий сложное слово, значение которого не складывается непосредственно из элементов, его составляющих, т. е. его употребление определяется условным соглашением.

³ В грамматике «средства» (*упая*) — это комплекс искусственных приемов, применяемых в различных грамматических операциях — деривации, этимологизации и т. д.

⁴ Пуньяраджа в своем комментарии говорит о том, что одни учителя «учат словам» (то есть деривации независимых смысловесущих единиц) посредством грамматики Панини, другие используют иные системы, но все эти, по сути искусственные, деления имеют своим основанием единый и неделимый коммуникативный акт — речение / предложение (*вакья*).

40. Когда ум устанавливает связь: «Это — то», тогда даже одна фонема [бывает] выразителем смысла предложения.

[Излагается взгляд на предложение как «соединение отдельных слов»]:

41. [Некоторые] утверждают: сколько смысла передается обособленным словом, столько же [смысла] передает [то же самое] слово, находящееся в предложении.

42. Когда же [слово] находится в соединении [с другими словами], иное дополнительное, то, что порождается, и называют смыслом предложения, основывающимся на множестве слов.

43. [Это дополнительное есть смысл предложения, который, согласно одним], хотя и основан на множестве слов, обретается через каждое отдельное [слово], подобно родовому общему, [присутствующему в каждом представителе рода]; другие же уподобляют [его] числу, [объединяющему] группу [исчисляемых предметов]¹.

[Далее, продолжая обсуждать взгляд на предложение как соединение значимых слов, автор указывает, что с позиции *анвита-абхидханы* смысл предложения — это смысл словоформ, в свою очередь определяемый их взаимной связью]:

¹ Согласно этому взгляду на предложение, отношение смысла предложения и соединения слов в предложении уподобляется отношению общего (универсалии) и частного (частей). Причем это отношение может быть двух видов. В первом случае общее обретается в каждом индивиде (как, например, указывая на любую корову, можно сказать, что в ней наличествует «коровность»). Во втором общее относится к частям как число, которое одновременно исчисляет всю группу вещей, взятых как единое целое, например: стадо состоит из десяти коров; числом «десять» нельзя исчислить каждую корову в отдельности, но лишь всех коров, вместе взятых. Эти взгляды можно сопоставить со спором реалистов и номиналистов в средневековой европейской философии.

44. Другие же считают, [что нечто] общее соответствует каждому из компонентов [предложения]; благодаря их соединению оно предстает в форме конкретных [смыслов словоформ].

45. Неопределенность [смысла каждого из компонентов], требующего [для своей конкретизации других] частей [предложения], устраняется [фактором] связи [словоформ], определяющим конкретность их смысла.

46. [Эта] связь устанавливается из результата — [конкретизированного смысла предложения]; ее форма прямо не воспринимается, поэтому ее считают не имеющей самостоятельного существования.

47. [Ведь] подлежащее исполнению определяется [исполняющим] средством; средством определено и действие; и эта существующая [взаимная] определенность проявляется как существующее только при соположении [перечисленных элементов]¹.

48. [Так], здесь, в [предложении], имя, будучи подчиненным [глаголу], нуждается в [последнем]; словоформа [же, обозначающая] действие, [для его] реализации требует [указания] факторов действия².

¹ В карике указывается в общей форме на структуру семантических актантов предложения — взаимозависимых элементов ситуации, где центральный элемент — действие (т. к. в данной системе описания предложение полагается индийскими грамматистами вербоцентричным), а подчиненные ему элементы — средства реализации последнего. Актантный ряд представлен в индийской грамматике теорией *карак* (см. примеч. 2).

² В данной карике представлена структура факторов действия на уровне грамматической реализации смысловой структуры предложения. Глагол — главный элемент предложения, выразитель действия, а имена обретают ту или иную грамматическую форму (падежное окончание) в зависимости от того, какую роль они играют в реализации данного действия, т. е. они выступают в роли факторов действия (актантов) — *карак*, в данной карике именуемых *нимиттами*. *Карак* означает способность вещи играть ту или иную роль в реализации действия. Выделяют следующие карак: *апада-на* — точка, из которой начинается действие; *сампрадана* — точка, куда действие направлено; *карана* — инструмент действия; *адхикарана* — локус, субстрат действия; *карман* — прямой объект действия; *картри* — агент дей-

[Излагается взгляд на предложение как на последовательность слов]:

49. Существуют только частные [смыслы], которые заключены в значениях словоформ; они и воспринимаются в последовательности, [и поэтому на самом деле нет такого] носителя смысла, [как] предложение.

50. Нет иного носителя смысла (*шабда*), [кроме] последовательности слов; последовательность же — атрибут времени, поэтому предложения, [по сути], не существует.

51. И те возможные [аспекты смыслов], которые скрыто [присутствуют] в значениях словоформ, проявляются при близости (*саннидхана*)¹ [их друг к другу]; однако это не[справедливо в отношении] последовательности фонем².

52. [Но] то, что называется словом и предложением, [в действительности] коренится [именно] в последовательности фонем и слов [соответственно, и в реальности] им не принадлежит способность быть носителями смысла (*шабдатва*).

53. Однако, хотя о способности быть носителями смысла [следует говорить] как в равной степени [не принадлежащей ни фонеме, ни слову]³, представляется, что понимание [смысла происходит именно] от словоформы, а не от фонем. Поэтому и полагают, что смысл присущ [именно] словоформе.

ствия. На уровне словоизменения эти караки представлены прежде всего такими падежами, как аблатив, датив, инструменталис, локатив, аккузатив, номинатив. Окончания генитива обозначают связь (*самбандха*), которая действие не характеризует и в число карак не входит.

¹ *Саннидхана* — условие близости словоформ в предложении, т. е. отсутствия значительных временных промежутков между словами при их произнесении или восприятии.

² То есть смысл слова не есть последовательность значимых фонем. Бхартрихари выступает здесь против точки зрения мимансаков.

³ То есть на уровне звучания словоформа и последовательность фонем — одно и то же.

[Еще раз перечисляются три взгляда на предложение, рассматривавшиеся выше]:

[1. Предложение — как [результат] соединения [отдельных слов] (*сангхата-накша*).]

54. Как части этой [словоформы] — фонемы — лишены какого-либо смысла, но, произнесенные вместе, им обладают, так и предложение [есть результат соединения словоформ].

[2. Предложение — последовательность слов (*крама-накша*).]

55. Утверждают, что когда [словоформы сами по себе], не имеющие значения или наделенные им [как] средства [для порождения смысла предложения], произносятся в последовательности, они [порождают] смысл предложения, отличный [от значений порождающих его словоформ].

[3. Предложение — единое и нечленимое целое (*снхота-накша*).]

56. Говорят: считать ли [предложение чем-то] неделимым или общим, [находящимся] в целокупности частей, смысл предложения един и адекватен.

[Рассматривается проблема первичности-вторичности предложения и словоформы]:

57. Считающие предложение [неделимым] полагают, что частям предшествует целое; считающие [реальным значащую] словоформу думают, что целому предшествуют части.

58. Природа *самхиты* [традиционно] рассматривается по-разному, [в зависимости от того как анализировать] композиту [из «Рик-пратишакхьи» II. 1¹]: «Самхита —

¹ «Рик-пратишакхья» — древний фонетический трактат.

источник словоформ» или «Самхита образована словоформами»¹.

59. Но если бы [существовал некий] перечень словоформ, [качественно] отличный от самхиты и указывающий [путь к ее образованию], то как тогда словоформа, [которая в таком случае есть нечто изначальное и непроемное], могла бы конструироваться по [искусственным] правилам?²

[Критика позиции падавады]:

60. Как понимание значения словоформы не уясняется из каждой ее фонемы, так и абрис (*нирупана*) смысла предложения не уясняется через словоформы.

<...>

89. [Подобно тому] как единый запах воспринимают как запах того или иного цветка, так же раскладывают на части и [единый] смысл в предложении.

¹ Слово *самхита* (букв. «нераздельное») означает естественный поток речи, которому свойственны, в частности, фонетические изменения на стыках словоформ, так называемые *сандхи* («слияния»). *Самхитой* именуют также единый, не подвергнутый фонетическому анализу, комплекс текстов вед (*самхита-патха*). Когда же этот комплекс раскладывают на словоформы, восстанавливая первичную форму слов, то эта редакция текста носит название *пада-патха*. Что является первичным — слитный текст или отдельные словоформы — предмет дискуссий древних грамматистов.

² В данном случае Бхартрихари косвенно указывает на пассаж из «Махабхашьи», где обсуждается деривация словоформы *ājya*. Проблема заключается в том, что начальное долгое *ā* словоформы, если прибегать к грамматическим правилам паниниевской школы, можно трактовать только как префикс *ā*, слившийся с начальным кратким *a* основы. Однако такое объяснение не согласуется с данными пада-патхи, где нет указания на какой-либо префикс в данной форме. Патанджали говорит: «Не создателям пада-патхи должно следовать правилам грамматики, но, [напротив], правила грамматики „следуют“ авторам пада-патхи» (II. 85, I. 4–5). То есть, иными словами, не любую форму можно изъяснить правилами грамматики. Бхартрихари также утверждает это, замечая, что, если считать этап появления обособленных словоформ предшествующим слитному тексту — самхите, то получится, что первоначальные, природные слова формировались по искусственным правилам грамматистов, а это абсурдно.

90. [Так], при едином [по сути] восприятии гавай и Нарасимхи части [этих существ могут представиться] подобными [частям существ, принадлежащих] другой породе¹.

91. Ведь [когда] незнающий [человек] видит одну из неизвестных, не виденных [им] ранее частей, [ему] становится неясным все [целое].

92. Так и когда присоединяют [слово] *ника* и т. п., предложение [в действительности становится] совершенно иным, [но ту часть, которая] представляется похожей [на часть предложения без слова *ника*, могут] наделять несуществующим смыслом².

<...>

117. Считают, что любой лингвистический знак (*шабда*) — причина *пратибхи*³, [проявляющейся] из повторения, [как это бывает] при обучении детей или животных успешной деятельности.

¹ *Гавая* (*Bos gavaeus*) — дикий лесной бык, похожий на домашнего быка; индийцы считали его видом дикого оленя. *Нарасимха* (букв. «человеколев») — фантастическое существо, одна из инкарнаций бога Вишну, имеющая голову льва и туловище человека.

² Данная карика — ответ на возражение падавадина, приводящееся в карике 72 и заключающееся в том, что если бы словоформы не обладали самостоятельным смыслом, то нельзя было бы понять предложение целиком, если значение хоть одной словоформы в нем не было бы известно слушающему. Так, услышав фразу: *Vanāt pika ānīyatām* — «Пусть доставят из леса *пику*», — человек, незнакомый с индийской фауной, может спросить: «Что значит слово „пика“»? (пика — вид индийской кукушки). Сторонник подхода к предложению как к единому целому ответит следующим образом: в предложениях *Vanāt pika ānīyatām* — «Пусть доставят из леса *пику*» — и *Vanād ṛkṣam ānīyatām* — «Пусть доставят из леса медведя» — элемент *vanād ānīyatām* можно наделять несуществующим в действительности смыслом «пусть доставят из леса», и два предложения будут отличаться лишь элементами *pika* и *ṛkṣam*. Но на самом же деле эти предложения, будучи едиными и неделимыми, качественно отличаются друг от друга, как Нарасимха качественно отличен от человека или льва.

³ *Пратибха* (букв. «отсвет, вспышка») — важное понятие лингвофилософии Бхартрихари, означающее моментальное интуитивное понимание, «высвечивание» языковой или жизненной ситуации, что, в свою очередь, приносит знание о требуемом в данной ситуации действии.

118. Иные [же] полагают, что эта практика не [есть результат] традиционного обучения, но [своего рода вневременная] предпосылка¹, явленная [в форме знания]: «Это следует сделать после того».

<...>

[Автор излагает взгляд на смысл предложения как на интуитивную вспышку-озарение — *пратибха*]:

143. При схватывании отдельных смыслов рождается отличная [от них] *пратибха*; ее называют смыслом предложения, проявленным благодаря значениям словоформ.

144. Ее, обнаруживающуюся для каждого существа в его состояниях², никак нельзя сообщить другим [в форме]: «Это есть то»; ее не [может для себя как-либо] определить даже тот, кто [ее] переживает.

145. Она, [снимающая] сомнения, как бы соединяя значения [отдельных элементов] и будто охватывая [собой] все формы, существует как объектная сфера.

146. Никто не находится вне ее, возникающей или непосредственно из коммуникации, или вследствие предрасположенности (*бхавана*) [и проявляющейся в форме побуждения]: «Надлежит сделать [вот] это».

147. Весь мир обращается к ней как к мерилу [своих действий], даже животные предпринимают [какие-либо] действия, побуждаемые именно ею.

148. Как особые вещества, [которые] со временем, без [внешнего на них] воздействия, проявляют несомненное свойство [вызывать] опьянение и т. п., так же [спонтанно проявляется] и *пратибха*.

¹ То есть, по мнению Пуньяраджи, пратибхе не учат, потому что способность к ней присутствует с рождения и связана с предыдущими рождениями.

² *Pratyātmaṁvṛttisiddhā* — букв. «реализующаяся деятельностью каждого атмана».

149. Что изменяет [тембр] голоса самца кукушки в весенний сезон, кто научил живых существ собираться в стаи и совершать прочие [инстинктивные] действия?

150. Что побуждает диких зверей и птиц к проявлениям [действий], соответствующих их роду, [таких как] еда, любовь, ярость, плавание и т. д.?

151. Эта [*пратибха*] появляется на основе традиции (*āgamād*), сопровождаемой предрасположенностью, [уже существующей в сознании]; традиция же бывает новой и древней¹.

152. Известно шесть видов пратибхи: проявившаяся от природы, благодаря [правильной] деятельности, из [регулярной] практики, благодаря [практике] йоги, [в результате действия] невидимого фактора, обусловленная [вмешательством] особенных [факторов]².

¹ Как указывает Пуньяраджа, под традицией имеется в виду опыт, обретенный в этом рождении («недавняя» традиция) и обретенный в предшествующих рождениях («древняя» традиция).

² «Вритти» указывает, что *пратибха* — в зависимости оттого, при каких обстоятельствах она может возникать, — бывает шести родов: *свабхавики* (букв. «природная»), т. е. спонтанное знание; *чарана-нимитта* (букв. «имеющая причиной [должное] поведение»); *абхьяса-нимитта* (букв. «имеющая причиной [долгую] практику»); *йога-нимитта* (букв. «имеющая причиной практику йоги»); *адришта-нимитта* (букв. «имеющая причиной [действие] невидимого фактора»), например паранормальная активность различных духов; *вишиштайр-упахита* (букв. «обусловленная [вмешательством] особенных факторов»).

Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.

Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975.

Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2009.

Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

Канаева Н. А. Проблема выводного знания в Индии. *Заболотных Э. Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М., 2002.

Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. *Терентьев А. А., Шохин В. К.* Философия джайнизма. М., 1994.

Лысенко В. Г. Универсум вайшешики. М., 2003.

Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. В. Г. Лысенко. М., 2005.

Пятигорский А. М. Введение в изучение буддийской философии. М., 2007.

Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Рой М. История индийской философии / Пер. с англ. М., 1958.

Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.

Степанянц М. Т. Восточная философия. 2-е изд. М., 2001.

Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002.

Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2011.

Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

Шохин В. К. Первые философы Индии. М., 1997.

¹ Библиография составлена С. В. Пахомовым. В нее включены основные монографии по классическим системам индийской философии.

Шохин В. К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М., 2004.

Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: В 2 ч. СПб., 1995.

Abhidharma Buddhism to 150 AD // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VII / Ed. by K. H. Potter and Others. Delhi, 1996.

Advaita Vedānta from 800 to 1200. From Vācaspati Miśra to Citsukha // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XI / Ed. by K. H. Potter. Delhi, 2006.

Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III / Ed. by K. H. Potter. Delhi; Princeton, 1981.

Ballanat M., Filliozat P.-S. Les matérialistes dans l'Inde ancienne. Paris, 1997.

Balslev A. N. A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden, 1983.

Banerjee N. V. The Spirit of Indian Philosophy. Dublin, 1975.

Barua B. M. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi, 1970.

Basham Arthur L. History and Doctrines of the Ājīvikas. London, 1951.

Belvalkar S., Ranade R. History of Indian Philosophy. The Creative Period. New Delhi, 1974.

Bhaduri S. Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics. Poona, 1947.

Bharadvaj K. D. The Philosophy of Rāmānuja. New Delhi, 1958.

Bharati Agehananda. The Tantric Tradition. London, 1965.

Bhattacharya N. N. Jain Philosophy: Historical Data. 2nd ed. New Delhi, 1999.

Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. Paris, 1964.

Borsani G. S. Le Doctrine Gnoseologiche della Mīmāṃsā. Torino, 1968.

Buddhist Philosophy from 100 to 350 AD // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII / Ed. by K. H. Potter. Delhi, 1999.

Buddhist Philosophy from 350 to 600 AD // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX / Ed. by K. H. Potter. Delhi, 2003.

- Carman J. B.* The Theology of Rāmānuja. London, 1974.
- Chakravarti P.* Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calcutta, 1947.
- Chakravarti P. Ch.* The Philosophy of Sanskrit Grammar. Calcutta, 1930.
- Chakravarti S. Ch.* The Philosophy of the Upanishads. Calcutta, 1935.
- Challaye F.* Les philosophes de l'Inde. Paris, 1956.
- Chatterjee A. K.* The Yogācāra Idealism. Varanasi, 1962.
- Chatterjee J. Ch.* Hindu Realism. Allahabad, 1912.
- Chatterjee J. C.* Kashmir Shaivism. 2nd ed. Srinagar, 1962.
- Chatterjee S. Ch.* The Nyāya Theory of Knowledge. A Critical Study of Some Problems of Logic and Metaphysics. Calcutta, 1939.
- Chatterjee S. Ch., Datta D.* An Introduction to Indian Philosophy. 5th ed. Calcutta, 1954 (рус. пер.: Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994).
- Chattopadhyaya D. P.* Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism. New Delhi, 1959 (рус. пер.: Чаттопадхья Д. П. Локаята даршана. М., 1961).
- Chattopadhyaya D. P.* Indian Philosophy / A Popular Introduction. New Delhi, 1964 (рус. пер.: Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966).
- Chattopadhyaya D. P.* Indian Atheism. Calcutta, 1969 (рус. пер.: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М., 1973).
- Chattopadhyaya D. P.* What is Living and What is Dead in Indian Philosophy. New Delhi, 1976 (рус. пер.: Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981).
- Chattopadhyaya Sh. K.* The Philosophy of Śaṃkara's Advaita Vedānta. New Delhi, 2000.
- Chennakesavan S.* The Concept of Mind in Indian Philosophy. Bombay, 1960.
- Clooney F. X.* Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini. Vienna, 1990.
- Conze E.* Buddhist Thought in India. London, 1962.
- Cough A. E.* The Philosophy of Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. London, 1903.
- Cultural Heritage of India. Vol. III. Philosophies. Calcutta, 1969.
- Damodaran K.* Indian Thought. A Critical Survey. New York, 1967.
- Dandoy G.* L'ontologie du Vedānta. Paris, 1932.
- Das S. K.* Towards a Systematic Study on the Vedānta. Calcutta, 1931.

- Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy. In 5 vols. Cambridge, 1922–1955.
- Dasgupta S. N.* Yoga as Philosophy and Religion. London, 1924.
- Dasgupta S. N.* Yoga as Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.
- Dasgupta S. N.* Indian Idealism. Cambridge, 1962.
- Deussen P.* Das System des Vedānta. 2. Aufl. Leipzig, 1906.
- Deussen P.* Outlines of Indian Philosophy. Berlin, 1907.
- Deussen P.* Die Philosophie der Upanishads. Leipzig, 1919.
- Deutsch E.* Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu, 1969.
- Dravid R. R.* The Problem of Universal in Indian Philosophy. Delhi, etc., 1972.
- Dyczkowski M. S. G.* The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Albany, 1987.
- Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. Cambridge, 1965.
- Faddegon B.* The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts. Amsterdam, 1918.
- Feuerstein G.* The Philosophy of Classical Yoga. Manchester, 1980.
- Framarin C. G.* Desire and Motivation in Indian Philosophy. London, 2009.
- Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1958.
- Frauwallner E.* History of Indian Philosophy. In 2 vols. Delhi, 1973.
- Gachter O.* Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. Delhi, 1983.
- Gajendragadkar K. V.* Neopaniṣadic Philosophy. Bombay, 1959.
- Gandhi V. R.* The Jaina Philosophy. Bombay, 1924.
- Ganeri J.* Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason. New York, 2001.
- Garbe R.* Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig, 1894.
- Garbe R.* Philosophy of Ancient India. Chicago, 1899.
- Glasenapp H., von.* Die Philosophie der Inder. Stuttgart, 1958.
- Govardhan P. Bhatt.* Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā. Varanasi, 1962.
- Guide to Buddhist Philosophy. Ed. by K. K. Inada. Boston, 1985.
- Guenther H. V.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
- Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. London, 1972.

- Gupta B.* An Introduction to Indian Philosophy. London, 2011.
- Gupta S., Hoens D., Goudriaan T.* Hindu Tantrism. Leiden; Köln, 1979.
- Halbfass W.* India and Europe: An Essay in Understanding. New York, 1988.
- Halbfass W.* Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany, 1991.
- Harikai K.* The Hermeneutics of Classical India. The Study of Artha-vāda and Mantra of the Mīmāṃsā School. Kyoto, 1990.
- Herman A. L.* An Introduction to Indian Thought. Englewood Cliffs, 1976.
- Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1973.
- Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II / Ed. by K. H. Potter. Delhi; Princeton, 1977.
- Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śīromaṇi // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VI / Ed. by K. H. Potter and S. Bhattacharyya. Delhi; Princeton, 1993.
- Indian Philosophy: Past and Future / Ed. by D. S. Rama Rao Pappu and R. Pulligandla. Delhi, 1982.
- Indian Thought. An Introduction / Ed. by D. H. Bishop. New Delhi, 1975.
- Jacobi H.* Studies in Jainism. Ahmedabad, 1946.
- Jayatilleke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London, 1963.
- Jhā G.* Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā. Allahabad, 1911.
- Jhaveri H. L.* The First Principles of Jain Philosophy. London, 1910, 1915.
- Johnston E.* Early Sāṃkhya. An Essay on Its Historical Development According to the Texts. London, 1937.
- Joshi N. V.* The Three Fountainheads of Indian Philosophy. Bombay; New Delhi, 1972.
- Junankar N. S.* Gautama: The Nyāya Philosophy. Delhi, 1978.
- Kalghatgi T.* Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar, 1961.
- Kalupahana D. J.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu, 1976.
- Kalupahana D. J.* A History of Buddhist Philosophy. Delhi, 1994.
- Kajiya Y.* Studies in Buddhist Philosophy. Kyoto, 1989.
- Kar B.* The Theories of Error in Indian Philosophy. An Analytical Study. Delhi, 1978.
- Kar B.* The Sāṃkhya Philosophy. 2nd ed. New Delhi, 2003.

- Karunadasa Y.* Buddhist Analysis of Matter. Colombo, 1967.
- Keith A. B.* The Sāṃkhya System. Calcutta, 1918.
- Keith A. B.* Indian Logic and Atomism: an Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxford, 1921.
- Keith A. B.* The Karma-Mīmāṃsā. London, 1921.
- Keith A. B.* Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford, 1923.
- Keith A. B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, Mass., 1925.
- Kumar F.* The Philosophies of India: a New Approach. Lewinston, 1921.
- Kumari P. P. L.* Theories of Categories in Indian Philosophy. Waltair, 1984.
- Larson G. J.* Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning. 2nd ed. Delhi, 1979.
- Mahadevan T. M. P.* The Philosophy of Advaita. London, 1938.
- Mahadevan T. M. P.* Invitation to Indian Philosophy. New Delhi, 1974.
- Mahaprajna Yuvacharya.* Jainism and Its Philosophical Foundations. New Delhi, 2000.
- Malhotra A. K.* An Introduction to Yoga Philosophy. Aldershot, 2001.
- Markus P.* Yoga Philosophie. Halle, 1886.
- Masson-Oursel P.* Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. Paris, 1923.
- Matilal B. K.* Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague, Paris, 1971.
- Matilal B. K.* Nyāya-Vaiśeṣika. Wiesbaden, 1977.
- Matilal B. K.* Logic, Language and Reality. An Introduction to Indian Philosophical Studies. Delhi, 1985.
- Matilal B. K.* The Character of Logic in India. Albany, 1998.
- Mehta M. L.* Jaina Philosophy. Varanasi, 1971.
- Mishra U.* History of Indian Philosophy. Allahabad, 1957.
- Mohanty J. N.* Classical Indian Philosophy. Lanham, 2000.
- Mohanty J. N.* Explorations in philosophy. In 2 vols. New York, 2001.
- Mookerjee S.* Buddhist Philosophy of Universal Flux. Calcutta, 1935.
- Mookerjee S.* The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. Delhi, 1978.
- Mukhopadhyaya P.* Introduction to Vedānta Philosophy. Calcutta, 1928.
- Muller M. F.* The Six Systems of Indian Philosophy. Oxford, 1899 (рус. пер.: Мюллер М. Ф. Шесть систем индийской философии. М., 1901).
- Muller-Ortega P.* Triadic Heart of Śiva: Kaula-Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir. Albany, 1988.

Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of Mādhyamika System. London, 1955.

Murty K. S. Evolution of Philosophy in India. Waltair, 1952.

Murty K. S. Revelation and Reason in Advaita Vedānta. Waltair, 1959.

Murty K. S. Philosophy in India. Delhi, 1985.

Nakamura H. A History of Early Vedānta. Delhi, 1983.

Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa // Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K. H. Potter. Vol. II. Delhi, 1977.

Organ T. The Self in Indian Philosophy. London, 1964.

Palit P. Basic Principles of Indian Philosophy of Language. Calcutta, 2004.

Pandey S. L. Pre-Śaṅkara Advaita Philosophy. Allahabad, 1974.

Pandeya R. C. The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi, 1963.

Pathiadam J. Gott, Welt und Mensch bei Madhva. Münster, 1975.

Phillips St. H. Classical Indian Metaphysics. Refutation of Realism and the Emergence of "New Logic". Chicago, 1995.

Philosophy of Grammarians / Ed. by H. G. Coward, K. K. Raja // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. V. Delhi; Princeton, 1990.

Piatigorsky A. The Buddhist Philosophy of Thought. London, 1984.

Potter K. Presuppositions of India's Philosophies. Westport, 1976.

Prasad K. S. The Philosophy of Language in Classical Indian Tradition. New Delhi, 2002.

Pulligandla R. Fundamentals of Indian Philosophy. Nashwill, 1975.

Radhakrishnan S. Indian Philosophy. In 2 vols. London, 1927 (рус. пер.: Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М., 1993).

Raja K. C. Some Fundamental Problems in Indian Philosophy. Delhi, 1960.

Raja K. K. Indian Theories of Meaning. Madras, 1963.

Raju P. T. Idealist Thought of India. London, 1953.

Raju P. T. The Philosophical Traditions of India. London, 1971.

Ramamurty A. Advaita: A Conceptual Analysis. New Delhi, 2008 (reprint).

Ramulu A. A Study of the Differences between Bhāṭṭa and Prābhākara Schools (Mīmāṃsā). Jagadavpur, 1995.

Ranade R. D. Vedānta: The Culmination of Indian Thought. Bombay, 1970.

Ranade R. D. A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy. 3rd ed. Bombay, 1986.

Randle H. N. Indian Logic in the Early Schools. Oxford, 1930.

- Rao N.* Fundamentals of Indian Philosophy. New Delhi, 1963.
- Rao P. N.* Introduction to Vedānta. Bombay, 1958.
- Riepe D.* The Naturalistic Tradition in Indian Thought. Delhi, 1964.
- Ruben W.* Geschichte der indischen Philosophie. Berlin, 1954.
- Ruben W.* Studies in Ancient Indian Thought. Calcutta, 1954.
- Ruegg D. S.* Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. Paris, 1959.
- Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy /* Ed. by G. J. Larson, R. S. Bhattacharya // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IV. Delhi; Princeton, 1987.
- Santina P. D.* Madhyamaka Schools in India. Delhi, 1986.
- Sarkar K.* The Mīmāṃsā Rules of Interpretation. Calcutta, 1909.
- Sastri H. P.* Lokāyata. Dacca, 1925.
- Sastri K.* A Primer of Indian Logic. Madras, 1951.
- Sastri P. S.* Indian Idealism: Epistemology and Ontology. In 2 vols. Delhi, 1975–1976.
- Schmithausen L.* Ālayavijñāna: on the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo, 1987.
- Schrader F. O.* Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas. Leipzig, 1902.
- Schubring W.* The Doctrine of the Jains. Delhi, 1962.
- Sengupta A.* Classical Sāṃkhya: a Critical Study. Lucknow, 1969.
- Shah U. P.* Jaina Philosophy and Religion. Delhi, 2000.
- Sharma A.* Advaita Vedānta: an Introduction. Delhi, 2004.
- Sharma B. N.* Philosophy of Śrī Madhvācārya. Bombay, 1962.
- Sharma Ch.* Dialectics in Buddhism and Vedānta. Banaras, 1952.
- Sharma Ch.* A Critical Survey of Indian Philosophy. London, 1960.
- Shastri D. R.* Cārvāka Philosophy. Calcutta, 1967.
- Sharma R. M.* Encyclopedia of Vedānta. In 3 vols. 2nd ed. Delhi, 2002.
- Siauve S.* La doctrine de Madhva. Pondicherry, 1968.
- Sinari R.* The Structure of Indian Thought. Delhi, 1984.
- Singh B.* Foundations of Indian Philosophy. New Delhi, 1971.
- Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi, 1976.
- Sinha J.* A History of Indian Philosophy. In 2 vols. Calcutta, 1952–1956.
- Sinha J.* Problems of Post-Śaṅkara Advaita Vedānta. Calcutta, 1971.
- Sinha N.* Sāṃkhya Philosophy. Allahabad, 1915.
- Sinha N.* Introduction to Indian Philosophy. Agra, 1949.
- Smart N.* Doctrine and Argument in Indian Philosophy. London, 1964.

- A Source Book in Indian Philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and Ch. A. Moore. Princeton, 1957.
- Sovani V. V.* A Critical Study of the Sāṃkhya System. Delhi, 2005.
- Śrinivasachari P. N.* Philosophy of Bhedābheda. Madras, 1950.
- Srinivasachari S. M.* Advaita and Viśiṣṭādvaita. Bombay, 1961.
- Srinivasachari S. M.* The Philosophy of Viśiṣṭādvaita. Madras, 1970.
- Staal F.* Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago, London, 1988.
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. In 2 vols. Leningrad, 1930–1932.
- Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925.
- Tähtinen U.* Indian Philosophy of Value. Turku, 1968.
- Takakusu J.* Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947.
- Tatia N.* Studies in Jaina Philosophy. Varanasi, 1951.
- Thomas E. J.* The History of Buddhist Thought. London, 1953.
- Timalsina S.* Consciousness in Indian Philosophy. London, 2008.
- Time in Indian Philosophy. A Collection of Essays / Ed by H. Sh. Prasad. Delhi, 1994.
- Tripathi C. L.* The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism. Varanasi, 1972.
- Tucci J.* Storia della filosofia Indiana. Bari, 1958.
- Ui H.* The Vaishesika Philosophy. London, 1917.
- Vidyaratna K.* Advaita Philosophy. Calcutta, 1924.
- Vidyābhūṣaṇa S. Ch.* A History of Indian Logic. Ancient, Medieval and Modern Schools. Calcutta, 1921.
- Warder A. K.* Indian Buddhism. New Delhi, 1971.
- Warder A. K.* Outline of Indian Philosophy. Delhi, 1971.
- Woods J. H.* Yoga-Systems of Patañjali. Cambridge, Mass., 1914.
- Zimmer H.* Philosophies of India. Princeton, 1974.
- Yamakami A.* Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.
- Yamashita K.* Patañjali Yoga Philosophy with Reference to Buddhism. Calcutta, 1994.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
----------------	---

ФИЛОСОФИЯ НАСТИКА

Ф и л о с о ф и я б у д д и з м а

РАННИЙ БУДДИЗМ

Милинда-паньха. <i>Перевод с пали А. В. Парибка</i>	69
---	----

МАДХЬЯМАКА

Нагарджуна. Муламадхьямака-карики. Чандракирти.

<i>Прасаннапада. Перевод с санскрита А. В. Парибка</i>	86
--	----

ВИДЖНЯНАВАДА

Васубандху. Вимшатика-виджняпти-матрата-сиддхи.

<i>Перевод с санскрита и тибетского Н. В. Хомутинниковой</i>	110
--	-----

САКАРА-ВИДЖНЯНАВАДА

Шантаракшита. Таттва-санграха. Камалашила.

<i>Панджика. Перевод с санскрита М. С. Зембы</i>	142
--	-----

Ф и л о с о ф и я д ж а й н и з м а

Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра.

<i>Перевод с санскрита и комментарий А. А. Терентьева</i>	185
--	-----

Амритаचандра. Пурушартха-сиддхи-упая.

<i>Перевод с санскрита А. А. Дюранова</i>	249
---	-----

ФИЛОСОФИЯ АСТИКА

САНКХЬЯ

Санкхья-сутры. Анируддха. Санкхья-сутра-вритти.

<i>Перевод с санскрита М. С. Зембы и Е. А. Луцышиной</i>	283
--	-----

ЙОГА

Патанджали. Йога-сутры. Вьяса. Йога-бхашья.

Перевод с санскрита С. В. Пахомова 327

ВАЙШЕШИКА

Прашастанада. Падартхадхарма-санграха. Шридхара.

Ньяя-кандали. Перевод с санскрита В. Г. Лысенко 364

ВЕДАНТА

Садананда. Веданта-сара. Перевод с санскрита

и комментарий Б. И. Загумёнова 413

Баладева Видьябхушана. Брахма-сутра-говинда-

бхашья. Перевод с санскрита С. В. Ватмана 459

ТАНТРА

Куларнава-тантра. Перевод с санскрита С. С. Фёдорова . . . 509

ВЬЯКАРАНА

Бхартрихари. Вакья-падия.

Перевод с санскрита В. П. Иванова 544

Библиография 566

Традиционная индийская философия — это совокупность отдельных школ, которые предлагают различные методы узрения индивидом высшей истины. При этом каждая такая школа — это не только система мысли, но и система правильной жизни, проверенная на практике. Индийского мыслителя привлекают внутренний опыт индивида и особенно его преображение, сравнимое с алхимической трансформацией. Такая философия предназначена для очищения сознания от неверных суждений, для объяснения путей избавления от страданий. Индийский философ познаёт истину не ради нее самой, а ради тех духовных благ, которые она ему открывает.

Это издание призвано заполнить лакуну в отечественных исследованиях индийской философской мысли. Тексты, представленные в антологии, в основном публикуются впервые.

12+

